Bollettino della
Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 214 – gennaio/aprile 2015

Indice

Studi e interventi

G. Diotallevi, *Dallo sciamanismo alla filosofia: l'origine degli esercizi spirituali* p. 3

A. Muraro, Aegritudo *e* solitudo *in Francesco Petrarca. Una filosofia della solitudine* p. 21

S. Charles, *De la servitude volontaire à l'amitié partagée: relire La Boétie contre Pierre Clastres* p. 29

L. Capitano, *Candido, ovvero il sogno della semplice verità* p. 43

M. Catapano, *Sesto Empirico, Roderick Chisholm e il problema del criterio* p. 55

Didattica della filosofia

B.M. Ventura, *La scrittura filosofica. Progetto educativo della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana* p. 67

M. Ariotti, *Il dialogo filosofico dal punto di vista della teoria dell'argomentazione* p. 77

M. Villani, *Dal linguaggio audiovisivo alla scrittura filosofica* p. 85

Convegni e informazioni p. 91

Recensioni p. 99

Iniziative

Tradizione e contemporaneità. Letture filosofiche p. 110

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Direttore Responsabile: Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643
Quota associativa: **€ 25,00**
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 212 – maggio/agosto 2014

Finito di stampare nel mese di settembre 2014

Consiglio direttivo

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

International Scientific Board

Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2014 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it
Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

STUDI E INTERVENTI

Dallo sciamanismo alla filosofia: l'origine degli esercizi spirituali

di Giorgio Diotallevi[1]

Abstract
This article shows the distance between Hadot's concept of «spiritual exercise» and other approaches this label can evoke. This distinction is needed to understand the limits of Hadot's interpretation and then the way it can be meaningfully used. The paper aims to underline that «spiritual exercise», as Hadot conceives it, is a rational practice with no real continuity with the spiritual practices defined as «Greek shamanism» by Dodds, even though they seem to have affected a certain part of ancient philosophy.

Keywords: Spiritual Exercise, Shamanism, Hadot, Early Ancient Thought

Introduzione

Il tema degli esercizi spirituali è stato riportato nel panorama della filosofia contemporanea dalla pubblicazione di *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot[2], nel quale egli individua lo scopo della filosofia nella possibilità di una trasformazione dell'individuo attraverso quelli che sceglie di definire «esercizi spirituali». In un'intervista con A.I. Davidson, Hadot afferma di aver trovato questa espressione nel libro di Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*. Con questa espressione Hadot intende «una pratica suscettibile di provocare una trasformazione di ordine esistenziale e morale nel soggetto che la pratica»[3].

Questa analisi vuole essere un primo, e si spera utile, tassello per chiarire quali sono i limiti e quindi la reale possibilità di applicazione del concetto scelto da Hadot.

Questa delimitazione si rende necessaria poiché l'uso di un concetto

[1] ADEL - Società per la promozione di eventi e manifestazioni culturali (giorgio.diotallevi@gmail.com).

[2] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2005.

[3] A.I. Davidson-F. Worms (a cura di), *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, ETS Edizioni, Pisa 2010, p. 35.

denso come quello di «esercizi spirituali» presenta delle difficoltà a causa della sua carica emotiva e storica. La poca chiarezza rende difficoltoso comprendere con precisione a cosa faccia riferimento Hadot quando lo adopera come chiave interpretativa per tutta la filosofia antica. Christoph Horn osserva che sostenere una linea così forte trova delle difficoltà:

> [la tesi di Hadot] è veramente fondata? Se sì allora si sarebbero dovute presentare molte prove a sostegno del fatto che scopo della filosofia è cambiare la mentalità e guidare il comportamento. Tutte le scuole più importanti o i filosofi si sarebbero dovuti impegnare per scoprire le basi di una condotta di vita adeguata e formularne le regole, sia generali che individuali. Tali prove, però, non sono facilmente rintracciabili[4].

Horn non nega che la filosofia ellenistica sia caratterizzata da un «primato della ragion pratica»[5], rimane tuttavia difficile descrivere tutta la filosofia antica, dai presocratici ai tardi neoplatonici, come arte della vita.

Questa non è la sola difficoltà. L'espressione «esercizi spirituali» si è andata sempre più mescolando a pratiche religiose, riti di culture lontane da quella greca, esperienze mistiche e altro ancora allargando i limiti di questo concetto in maniera da renderlo troppo ampio per essere usato sensatamente e spingendo lo stesso Hadot ad affermare che:

> […] non è più elegantissimo, oggi, l'uso della parola «spirituale». Ma dobbiamo pur rassegnarci ad impiegare questo termine, poiché gli altri aggettivi o specificazioni possibili – psichico, morale, etico, intellettuale, di pensiero, dell'anima – non coprono tutti gli aspetti della realtà che vogliamo descrivere[6].

Hadot sa che scegliere questa espressione significa accostarsi a un concetto che porta con sé tutta una serie di implicazioni e confusioni. Ciò che qui si intende fare è pertanto tracciare il panorama all'interno del quale Hadot va a collocare le origini del proprio concetto, senza la pretesa di esaurire l'analisi della totalità delle attuali conoscenze in merito alle origini delle pratiche spirituali dell'Antichità.

Quanto segue è un approfondimento dei riferimenti, spesso polemici, con i quali Hadot si confronta, per chiarire quali elementi della spiritualità arcaica egli sceglie di prendere all'interno del proprio concetto e quali sceglie invece di lasciare fuori[7].

[4] C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità*, a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004, p. 32.
[5] Ivi, p. 33.
[6] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 30.
[7] Sui limiti dell'interpretazione di Hadot della filosofia antica come pratica di vita cfr. G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 7-11.

Come punto di partenza si è scelta l'analisi della preistoria degli esercizi spirituali che Hadot traccia nel proprio scritto *Che cos'è la filosofia antica?*[8] Qui egli si rifà a varie fonti e interpretazioni per indicare una sorta di origine degli esercizi spirituali attraverso le tradizioni della Grecia arcaica. Gli interlocutori principali con i quali Hadot si confronta nella sua ricerca sono Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant e Eric Dodds. Essi sono accumunati dall'idea che sia possibile mostrare una connessione tra ciò che Dodds definisce «sciamanismo greco», o comunque tra una componente magico-mitica della preistoria greca e lo sviluppo di alcune teorie che caratterizzano la filosofia antica. Di seguito si analizzeranno i punti attraverso i quali questi studiosi chiariscono la propria tesi e in seguito il modo in cui Hadot si rapporta ad essi nel descrivere la sua chiave interpretativa.

Conoscenza e potere: dal re-mago al governatore-filosofo

L'origine del problema delle pratiche connesse alla spiritualità della Grecia antica può essere chiarito, secondo gli autori con i quali Hadot si confronta, attraverso la figura del re-mago, interpretata come elemento di riferimento per quella del governatore-filosofo[9], mutuata dalla tradizione sciamanica dell'Asia del Nord.

A far propendere per questa interpretazione concorre l'origine nordica dei magi che la tradizione riporta (Aristea, Abari, Ermotimo) e la loro familiarità con il mondo iperboreo. La sola eccezione a questo elemento comune è rappresentata dal caso di Epimenide, che è cretese. Tuttavia, da una parte Creta occupa un posto di rilievo nelle leggende iperboree[10]; dall'altra dopo la morte di Epimenide si constata che il suo cadavere è tatuato, caratteristica che Erodoto attribuisce alla nobiltà tracia[11] evidenziando un legame con lo sciamanismo nordico[12]. Questi elementi sono importanti poiché secondo Vernant l'origine del concetto stesso di anima individuale è da ricercare nelle pratiche di quegli *iatromanteis* che sembrerebbero legati ai comportamenti degli sciamani dell'Asia settentrionale[13]. Gli esercizi spirituali ai

[8] P. Hadot, *Che cos'è la filosofia Antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 174.

[9] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983, p. 358.

[10] Inoltre il lungo sonno che consente a Epimenide di acquisire ulteriori poteri di svelamento delle verità passate richiama la pratica attraverso la quale l'Angekok della Groenlandia diviene esorcizzatore: cfr. E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Bari 2006, p. 349.

[11] Per Vernant la Tracia e la Scizia costituiscono per la Grecia l'anello di congiunzione con il sistema mantico imparentato con lo sciamanismo dell'Asia del Nord (J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci* , Einaudi, Torino 2001, p. 400, n. 2).

[12] *Ibid*.

[13] Al contrario Guidorizzi afferma che i fenomeni dell'estasi e della *trance* non debbano necessariamente ricondursi alle culture nordiche, ma che è possibile ipotizzare una contaminazione dal mediterraneo orientale. In questo caso più che con gli iatromanti del nord

quali fanno riferimento i filosofi antichi deriverebbero allora dalle pratiche di controllo del respiro esperite in un contesto di ascetismo prossimo alla magia primitiva[14], in cui l'anima di questi iatromanti possiede il potere di lasciare il corpo e di ricongiungersi con esso secondo volontà, dopo una discesa nel mondo infernale, una peregrinazione nell'etere o un viaggio attraverso lo spazio che li fa comparire in altri luoghi rispetto a quelli dove i loro corpi giacciono in una sorta di sogno catalettico[15].

Per Vernant è proprio nell'ambiente dei magi della Grecia arcaica e dell'Asia settentrionale, che l'idea di una circolazione fra morti e vivi si delinea più precisamente:

> Il dominio sull'anima che permette al saggio, al termine di una dura ascesi, di viaggiare nell'altro mondo, gli conferisce un nuovo tipo d'immortalità personale. Quello che fa di lui un dio tra gli uomini, è ch'egli sa, grazie a una disciplina di tensione e di concentrazione spirituali, della quale L. Gernet ha mostrato il legame con una tecnica di controllo della respirazione, raccogliere su lei stessa l'anima ordinariamente spersa in tutti i punti del corpo. Così raccolta l'anima può staccarsi dal corpo, evadere i limiti di una vita nella quale è momentaneamente rinchiusa, e ritrovare il ricordo di tutto il ciclo delle passate incarnazioni[16].

Secondo questa linea interpretativa vi sarebbe un legame tra le pratiche degli iatromanti, le leggende dei re-magi e i fondatori della filosofia più propriamente detta.

Vernant osserva che queste considerazioni generali trovano conferma in alcune costatazioni più precise. George Thomson[17] ha fatto osservare che i fondatori della fisica milesia, Talete e Anassimandro, sono imparentati con un clan di alta nobiltà sacerdotale, i *Thelidai*, che discendono da una famiglia tebana di sacerdoti re, i *Kadmeioi*, originari della fenicia. Le ricerche dei primi filosofi in astronomia e in cosmologia hanno potuto così trasporre, divulgandole nella città, un'antica tradizione sacra, di origine orientale. Secondo Vernant l'esempio di Eraclito è ancor più suggestivo. L'aspetto teso e antitetico d'uno stile in cui si scontrano espressioni opposte, l'uso di *calembours*, una forma volontariamente enigmatica, tutto nella lingua d'Eraclito, ricorda le formule liturgiche utilizzate nei misteri, particolarmente a

sarebbe possibile istituire un rapporto con le figure dei *naviim* della tradizione semita: G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 176-177.

[14] Lo stesso Vernant a tale proposito sarebbe più propenso a un accostamento con pratiche non dissimili dallo yoga: J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 400, n. 2.

[15] Ivi, p. 400.

[16] Ivi, p. 401.

[17] G. Thomson, *From Religion to Philosophy*, «Journal of Hellenic Studies», 73 (1953), pp. 77-84.

Eleusi. A quanto afferma Vernant, Eraclito discende dal fondatore d'Efeso, Androclo, che diresse l'emigrazione ionica e il cui padre era Codro, re di Atene. Eraclito sarebbe stato pertanto egli stesso re, se non avesse rinunciato in favore del fratello. Egli appartiene a quella famiglia reale di Efeso che conserva, con il diritto all'abito di porpora e allo scettro, il privilegio del sacerdozio di Demetra Eleusina. Ma il λόγος di cui Eraclito porta nei suoi scritti l'oscura rivelazione, se promulga i λεγόμενα di Eleusi e i sacri λόγοι orfici, non viene precluso ad alcuno e viene anzi proposto come quel che vi è di comune negli individui, quell'universale su cui tutti debbono in egual modo poggiare[18].

In un contesto simile il detentore della regalità è responsabile della prosperità materiale del gruppo, perché ha il potere di comandare gli elementi come depositario di una potenza magica e poiché egli stesso è un dio.

In merito a questa connessione con la spiritualità preistorica, Gernet prende in considerazione il caso di Empedocle come esempio della possibilità per l'individuo di influenzare la natura attraverso il proprio comportamento (concezione tipica di quelle pratiche definibili magiche o sciamaniche). I frammenti contenuti nel Papiro di Strasburgo pongono in discussione l'effettiva divisione dell'opera empedoclea in due poemi suggerendo un'originale unità tra i due libri, *Physika* e *Katharmoi*. Questo indicherebbe un'interdipendenza tra lo studio della natura e l'etica(-mantica) empedoclea[19].

> Divisi gli uni dagli altri cadere e seguire il destino fatale costretti a molte sventure sotto i colpi della necessità funesta putrefacendosi. Anche se ora abbiamo Amicizia e Benevolenza le Arpie ci avvicineranno con decreti di morte. Ahimé che il giorno spietato non mi ha fatto morire prima, prima che con i miei artigli meditassi azioni infami di nutrimento![20]

Tonelli commenta questo frammento indicando come l'ineluttabile fine degli umani è dovuta alla scelta della via della Contesa percorrendo la strada dell'incarnazione, del pasto carnivoro[21] e lasciandosi sedurre dalle tentazio-

[18] L'identificazione tra chi detiene il potere sui propri simili e chi ha conoscenze superiori trova un riscontro in James G. Frazer, padre putativo del concetto di re-mago (J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Newton Compton Editori, Roma 2011) che afferma che nelle società che definisce "primitive" si ha un notevole progresso nel momento in cui emerge una classe di re-magi. Tale passaggio consente a una ristretta cerchia di individui di non dedicarsi più alle attività legate alla sussistenza propria e della comunità, ma di ricercare i segreti della natura attraverso i quali beneficiare il resto della comunità che in cambio li mantiene.

[19] *Empedocle. Frammenti e testimonianze*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002, p. 19.

[20] Empedocle, *P. Strasb.* D, vv. 1-7.

[21] L'elemento del vegetarianismo come scelta positiva accomuna Empedocle all'ambito orfico- pitagorico (cfr. *Empedocle. Frammenti e testimonianze*, cit., n. 134ss., p. 127).

ni del mondo sublunare. La catastrofe non risparmia neanche l'Iniziato che partecipa della natura umana incarnata o comunque non è riuscito a redimerla[22]. In questo senso Peter Kingsley afferma che non è neppure sufficiente ammettere che Empedocle sia un individuo che cerca di riunire in sé i ruoli contraddittori di mago e di filosofo, ma occorre percepire tutta la sua opera poetica come parte integrante della sua attività magica[23]. Kingsley nota come all'inizio del suo poema intitolato *Purificazioni* lo stesso Empedocle si definisce come colui che cammina tra i propri amici come un dio quale è; dal momento in cui fa il proprio ingresso nelle città tutti si affollano attorno a lui per rendergli omaggio, gli chiedono oracoli e lo interpellano per guarire malattie. In questo contesto secondo Kingsley va inserito il frammento 111 nel quale Empedocle promette a un proprio discepolo di insegnargli i rimedi che preservano dalla vecchiaia, l'arte di fermare i venti, di mutare la pioggia in aridità e viceversa e di riportare in vita dagli Inferi un uomo morto[24]. D'altra parte le leggende su Empedocle sembrano avallare queste sue promesse. Di lui si dice che ebbe successo tanto nello spezzare la forza dei venti etesii con l'aiuto di pelli d'asino quanto nel resuscitare una donna. Il caso di Empedocle è rilevante poiché evidenzia chiaramente quali sono le idee ancestrali alle quali fa riferimento in maniera più o meno consapevole. Non è un caso che nello stilare un elenco dei beati associa come beneficiari di reincarnazioni privilegiate indovini, poeti medici e príncipi. Empedocle unisce in sé tanto la figura dell'ispirato che presenta i caratteri del veggente soggetto a estasi, lasciando intravedere anche pretese di profezia e guarigione, quanto quella dello scienziato che in virtù della sua conoscenza ha accesso alla gestione del potere. Secondo Gernet la tesi platonica secondo la quale le città non funzioneranno in modo ordinato se i governanti non diventeranno filosofi, o viceversa, testimonia la forte suggestione di questa connessione tra sapere e potere derivante da tempi più antichi[25].

Come sottolinea Gernet si conosce poco della politica dei primi filosofi, ma si sa che in genere ne hanno una e talora si attribuisce loro la funzione di legislatori. Nei loro successori la politica è il coronamento, il compimento in senso greco, dell'intera filosofia[26]. Questa rivendicazione che il filosofo eredita dal passato raramente si è realizzata nei fatti (forse solo in Marco

[22] *Empedocle. Frammenti e testimonianze* , cit., p. 144.

[23] P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica: Empedocle e la tradizione pitagorica*, Il Saggiatore, Milano 2007, p. 227.

[24] Ivi, p. 214.

[25] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 358; Frazer rappresenta questa connessione attraverso la figura del «re-mago» e che sembra alla luce di quanto detto segnare davvero una sorta di anticipazione di quella del filosofo e che troverà nuova fortuna nella figura del «re-taumaturgo medievale» (J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., pp. 110-118).

[26] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 358.

Aurelio, e anche in questo caso la sua regalità non è effetto del suo *status* di filosofo). Dopotutto, come si vedrà, le condizioni stesse che hanno reso possibile la svolta filosofica non possono favorire il consenso di tipo quasi religioso che il dominio dei sapienti pretenderebbe.

Dallo sciamanismo alla filosofia

Il passaggio dalla tradizione sciamanica alla filosofia per Vernant è legato da una parte a una progressiva apertura a un maggior numero di individui di quelle pratiche che garantivano a pochi individui capacità straordinarie e conseguentemente l'autorità di dominare i propri simili; dall'altra a un'astrazione sempre maggiore di queste pratiche, che divengono dapprima oggetto di discussione per trasformarsi poi da esercizi individuali a teorie generali. Questo duplice spostamento comporta una scissione tra i due aspetti del re-mago. Da una parte l'aspetto della gestione del potere e del culto passa dalle aristocrazie sacrali alle istituzioni cittadine e contemporaneamente l'aspetto spirituale diviene il fulcro attorno al quale si sviluppano confraternite e scuole, che con il tempo arriveranno a voler ricongiungere le due caratteristiche del re-mago in quella del governatore-filosofo.

Secondo Vernant tale processo attraversa a vari livelli la società tra l'VIII e il VII secolo delineando la nascita della città:

> Si vedono estendersi e a volte integrarsi completamente con lo stato prerogative religiose prima ad esclusivo appannaggio di alcune γένη (génē) regali e nobiliari. Gli antichi clans sacerdotali offrono il loro sapere sacro e la propria padronanza delle cose divine a servizio della città. Gli idoli sacri, i talismani tenuti segreti nel palazzo reale o nella casa del sacerdote si spostano nel tempio, dimora pubblica e si trasformano sotto lo sguardo della città in immagini fatte per essere viste e le θέμιστες (thémistes), vengono redatte e pubblicate[27].

Ai margini di questa pubblicizzazione dei culti privati nascono nuove forme di raggruppamenti religiosi. Tiasi, confraternite e misteri aprono l'accesso, senza restrizione di rango e d'origine a verità sacre, che erano un tempo prerogativa di certe famiglie. La creazione di sette religiose come quelle chiamate orfiche, l'istituzione di una confraternita di saggi come quella pitagorica manifestano lo stesso grande movimento sociale di diffusione e divulgazione di una tradizione sacra aristocratica. Tuttavia sette e misteri pur rappresentando un'apertura rispetto alle esperienze precedenti, restano dei gruppi chiusi e custodiscono insegnamenti esoterici accanto a quelli esso-

[27] J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 403; Vernant traduce *thémistes* come «decisioni di giustizia», piuttosto che «leggi», «ordine divino» o «oracolo».

terici. Perciò nonostante certi elementi coincidano con i temi della nascente filosofia, la rivelazione misterica conserva necessariamente il carattere di un privilegio che sfugge alla discussione. Differentemente la filosofia nel suo sviluppo valica i limiti della confraternita nel cui ambito si è formata spesso al fine di riappropriarsi del governo del potere ricomponendo così in chiave nuova una figura di tempi più antichi. Il suo messaggio non è più diretto solo ai membri di una stretta cerchia ma si rivolge a tutta la città:

> Portando il mistero nella città la filosofia lo espone al dibattito e al contraddittorio, in cui l'argomentazione dialettica finisce con il prendere il sopravvento sull'illuminazione soprannaturale[28].

Per Vernant è questa divulgazione di un segreto religioso, l'estensione a un gruppo aperto di un privilegio riservato a segnare la svolta che consente di distinguere la figura del filosofo da quella del mago.

> L'esperienza individuale dello sciamano, che crede di reincarnare un uomo divino si generalizza alla specie umana come teoria della reincarnazione[29].

Il passaggio dall'epoca dei magi, relegata per lo più alla leggenda a quella dei filosofi che è possibile già indicare come storia non riguarda tanto i contenuti delle credenze e delle pratiche, ma i modi e le forme sotto cui esse si manifestano.

Questa teorizzazione della pratica sciamanica ha come effetto il prodursi di esercizi sempre più intellettuali, basati sulle impostazioni di pensiero e sul dominio della ragione sul corpo, sulle sue pulsioni e necessità.

Secondo Vernant e Gernet per chiarire questo passaggio è utile rifarsi alla figura di Pitagora, che a loro giudizio rappresenta meglio di chiunque altro una figura di transizione tra la tradizione sciamanistica e la filosofia[30].

L'elemento più evidente che lega Pitagora alla tradizione precedente è lo stile di vita che egli conduce[31] per descrivere il quale necessita di coniare il

[28] *Ibid*.

[29] Ivi, p. 402.

[30] A tale proposito è utile rifarsi all'analisi di C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità*, cit., pp. 176-177, che mette a confronto l'aspetto teleologico delle filosofie morali dell'antichità con quello deontologico proprio della moralità cristiano-kantiana. La distanza tra questi due modi di organizzare la moralità sottolinea ancor più l'importanza dell'esperienza della scuola pitagorica come probabile anello di congiunzione tra la tradizione sciamanistica arcaica e la filosofia antica indicando lo sviluppo dell'etica antica come soluzione morale altra rispetto a quella cristiana successiva.

[31] A tale proposito è interessante notare, come osserva C. Riedweg, che a differenza degli orfici che identificano nell'iniziazione la salvezza dell'anima denotando un atteggiamento puramente ritualistico, Pitagora introduce la necessità di una condotta di vita moralmente eccellente per garantirsi la felicità nell'al di là, divenendo una sorta di riformatore delle credenze orfiche: C. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza,* Vita e Pensiero, Milano

termine «filosofia» per differenziarlo da quello proposto da altre scuole di saggezza, individuabili probabilmente con quelle confraternite di cui si è già trattato.

Tale opinione trova riscontro nelle parole di Cicerone quando afferma:

> Pitagora si era recato a Fliunte dove aveva discusso con grande dottrina ed eloquenza alcune questioni con Leonte, principe dei Fliasi; Leonte allora ammirato per il suo ingegno e per la sua eloquenza, gli chiese quale arte soprattutto professasse e si sentì rispondere che egli non conosceva nessuna arte in particolare, ma era un filosofo. Leonte, stupito dalla novità del nome, chiese chi mai fossero i filosofi e quale differenza ci fosse tra loro e gli altri[32].

Questo passo oltre ad attribuire a Pitagora la palma di inventore del termine[33], evidenzia la presenza di un'alterità confondibile per caratteristiche con la filosofia, tanto da indurre Leonte a dover chiedere spiegazioni in merito alle differenze.

In merito all'uso del termine filosofia, Gernet trova peculiare la circostanza per cui il termine che caratterizzerà nei secoli la speculazione puramente intellettuale manifesti le proprie origini all'interno di un ambiente che a suo giudizio si sarebbe tentati di escludere da un orizzonte genuinamente filosofico, proprio perché ha ancora molto a che fare con la tradizione precedente:

> La dottrina pitagorica è interessante per noi in quanto ci fa intravedere una tradizione di sette mistiche alla quale la filosofia deve non soltanto un linguaggio e alcune metafore, ma una direzione di pensiero originaria[34].

A tale proposito è interessante il confronto con un frammento di Empedocle riportato da Hadot e che secondo l'interpretazione dei più si riferisce proprio a Pitagora:

> Vi era tra quelli un uomo di immensa sapienza, il quale possedeva massima ricchezza di intelligenza e soprattutto d'ausilio in opere sagge di ogni specie; quando infatti egli si tendeva con tutta la sua intelligenza, facilmente scorgeva ciascuna delle cose che sono, nessuna esclusa come possono solo dieci

2007, p. 123.

[32] Cicerone, *Tusc*. 5,8, (*Tuscolane*, a cura di L. Zuccoli Clerici e E. Narducci, Bur, Milano 1996). Per maggiore chiarezza occorre sottolineare che la fonte di Cicerone è qui Eraclide Pontico che potrebbe aver retroproiettato su Pitagora il primato della vita contemplativa e l'invenzione della parola "filosofia" (il tema è affrontato tra gli altri da C. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza,* cit., pp. 156-164) ma su questo punto non vi è unanimità da parte degli studiosi.

[33] Il medesimo fatto viene narrato da Diogene Laerzio nella vita di Pitagora (*Vite dei filosofi*, VIII 8).

[34] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 352.

o venti età di uomini[35].

L'elemento di confronto è rappresentato dall'interpretazione del termine greco *prapis* (πραπίς). Secondo la lettura condivisa da Gernet e Vernant, il termine *prapis*, generalmente tradotto come «intelligenza», avrebbe dovuto essere tradotto in maniera più letterale come «diaframma»[36]. Questo tipo di traduzione offre evidentemente la possibilità di leggere in questo passo la testimonianza dell'esistenza di alcuni esercizi di gestione e controllo del respiro praticati da Pitagora[37]. Vernant traduce la formula utilizzata da Empedocle in maniera ancor più precisa come «protendersi con il diaframma»[38] arrivando a riconoscere nell'esperienza descritta da quest'ultimo

> il ricordo di una disciplina non dissimile dallo yoga, poggiante molto probabilmente su una tecnica di controllo del respiro[39].

Secondo questa interpretazione se da una parte la condivisione di queste pratiche avvicina Pitagora all'orizzonte della leggenda mettendolo in relazione con credenze precedenti; dall'altra questa vicinanza rende più accettabile e comprensibile lo strano privilegio, che la leggenda attribuisce ai Magi della regione greco-balcanica, di poter rendere libera la propria ψυχή (*psyche*) lasciando il corpo giacente senza respiro e senza vita in un sonno catalettico durante soggiorni in luoghi remoti[40] per compiere un viaggio nell'aldilà[41] o altrove.

[35] Empedocle, fr. 129, in *I presocratici, testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969, vol. I, p. 415.

[36] Si noti che in H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon,* Oxford University Press, Oxford 1996, alla voce πραπίς antepongono la traduzione come *midriff, diaphragm,* a quella come *understanding, mind*.

37 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 175.

[38] J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci,* cit., p. 132.

[39] *Ibid*.

[40] Un ulteriore elemento che delinea la figura di Pitagora come incrocio di tradizioni è il riferimento al ritiro in un luogo isolato, generalmente una caverna. Secondo Gernet anche l'allegoria usata da Platone nella *Repubblica* deve qualcosa alla reminiscenza di grotte divine in cui i grandi veggenti avevano avuto le proprie grandi rivelazioni. Quello della caverna è un simbolo che ricorre nei secoli successivi tra i monaci del deserto fino a divenire in una certa tradizione il luogo di nascita di Gesù. La caverna come luogo della rivelazione è però presente in molte altre tradizioni; è in una cavità di rupe che Mosè si rifugia attendendo di poter vedere le spalle di Dio; è in una caverna sul colle Hira che Maometto riceve le leggi divine dall'arcangelo Gabriele. Questi sono solo pochi esempi, sarebbe possibile portarne altri, che indicano come il simbolo della caverna resterà in varie tradizioni come luogo di iniziazione e rivelazione. Se da una parte esso caratterizza l'esordio dell'attività di Pitagora e a sua volta con ogni probabilità viene ereditato da una tradizione precedente (basti pensare ad Epimenide, ai miti sull'oracolo di Trofonio e a molti altri) dall'altra esso dura nel tempo, in alcune tradizioni e culture, come elemento legato alla trasformazione di sé fino al giorno d'oggi.

[41] J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 132.

Un'interpretazione analoga si trova negli scritti di Gernet, laddove egli fa riferimento a

> Tecniche di controllo del flusso respiratorio, tramite il diaframma, che dovevano permettere all'anima di concentrarsi per liberarsi del corpo e viaggiare nell'aldilà[42].

Sia Vernant che Gernet attribuiscono al passo di Empedocle un riferimento a una pratica di sé ereditata da antiche discipline[43] e caratterizzata dal connubio tra tre elementi: il dominio sull'anima, la sua evasione fuori dal corpo e la possibilità di disporsi rispetto al tempo in maniera altra attraverso il ricordo di elementi precedenti la nascita. Il rapporto tra questi elementi costituisce quello che è stato chiamato lo «sciamanismo greco» e che per Vernant appare ancora pienamente nel pitagorismo antico[44].

Secondo Gernet nell'età che precede e prepara all'avvento della filosofia la dottrina della metempsicosi è la cornice indispensabile e storicamente necessaria nella quale si è prodotta una concezione dell'anima come essere distinto e indipendente dal corpo arrivando a un cambiamento decisivo appunto attraverso l'opera dei Pitagorici. Secondo Gernet non vi è dubbio che i primi elleni ereditano dai loro precursori una rappresentazione dell'«anima» analoga a quella che è nota attraverso l'etnografia. L'idea del doppio è ancora presente in Omero che però testimonia anche che in un certo ambiente greco le rappresentazioni comunemente definite primitive sono già superate. Nel mondo omerico non vi è alcun rapporto tra l'uomo vivo e l'«anima» del morto, una specie di fantasma, di nulla, nel quale sopravvive a stento una coscienza crepuscolare[45].

Inoltre i tre termini rintracciabili nei poemi omerici, che possono essere ricondotti a un concetto di «anima» che abbia un significato simile a quello usato da Gernet o a quello riportato dall'etnografia, anche laddove li si fondesse insieme non riuscirebbero a renderne le medesime qualità[46]. Secondo

[42] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., pp. 351-355.

[43] Come nota Gernet è dopo aver soggiornato agli Inferi che Pitagora rivela all'assemblea di Crotone il susseguirsi delle sue vite terrene. L'esistenza trascorsa agli Inferi è un passaggio obbligato nei destini di un'anima, rappresentando un passaggio costante nelle varie tradizioni della mistica greca (ivi, p. 354.)

[44] J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 401.

[45] Cfr. *Il.* XXIII 100-103; *Od.* XI 218 -222. Inoltre è interessante notare come E. Rohde mette in evidenza che solo Tiresia per grazia di Persefone mantiene la coscienza e addirittura il dono della profezia. Tale elemento è delineato come tratto assolutamente difforme rispetto alla sorte delle ombre che popolano l'Ade (E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, cit., p. 54.).

[46] Per un approfondimento sul concetto di anima in Omero si rimanda a B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero*, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-47; E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, cit., pp. 11-63; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 1-108.

Gernet il passaggio intermedio tra la concezione di anima presente in Omero e quella che verrà fatta propria dal platonismo è da ricercare proprio nella teoria della metempsicosi. In età arcaica essa è interpretabile in funzione di un'ascesi ben definita in stretta relazione con le tecniche di divinazione. In questo senso la possibilità dell'anima di percorrere distanze fuori dal corpo si estende anche al tempo definendo l'idea stessa di anima attraverso la sua capacità di trasmigrare. Come afferma Gernet:

> siamo qui di fronte a una concezione che potrebbe apparirci, è vero, una fantasia arbitraria e isolata, ma che al contrario ha avuto grande importanza in un certo tipo di speculazione religiosa e una funzione notevole nell'elaborazione di una delle idee cardine della filosofia[47].

Gernet nota che il privilegio di Pitagora, ossia ciò che fa di lui un essere intermedio tra l'uomo e dio, non consiste nel fatto che la sua anima si sia reincarnata più volte (fatto che viene accettato con una certa facilità), ma nella capacità di mantenerne il ricordo delle successive reincarnazioni. La possibilità di ricordare e non quella di reincarnarsi indica la presenza di una particolare grazia divina in Pitagora. Per conservare la memoria della continuità è necessario purificarsi attraverso quella serie di riti e pratiche che rappresentano il tema centrale nell'ambito delle confraternite misteriche. Secondo Gernet questa idea di purificazione è volutamente conservata da Platone con la differenza che egli la mantiene come teoria (così come avviene per la reminiscenza), apparentemente senza offrire riferimenti a pratiche particolari. Nonostante questa intellettualizzazione, Gernet nota che nel *Fedone* si parla di un'«antica tradizione» secondo la quale la purificazione *consiste* nel raccogliere l'anima, concentrarla su se stessa da tutti i punti del corpo per coglierla nel suo essere assoluto e liberarla dalla fatalità delle morti successive[48]. Vi è qui dunque un riferimento forte a una pratica precisa, ossia quella della concentrazione dell'anima. Il termine usato da Platone non è più *prapis* ma *psyche*, tuttavia la descrizione che egli offre degli esercizi di purificazione ha molto in comune con la pratica attribuita da Empedocle a Pitagora e in connessione con i miti degli sciamani che sciolgono l'anima dal corpo:

> E purificazione non è dunque, come già fu detto nella parola antica, adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene?[49]

[47] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 353.
[48] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 355.
[49] *Phaed*. 67 c5-d1.

Una concezione che sembra ereditata dall'orfismo[50] ma con origini più antiche, secondo la quale l'anima è dispersa nel corpo dove è stata condotta dai venti e dunque è dominabile attraverso il respiro.

Ma questo non è il solo luogo dove si allude esplicitamente al legame con dottrine precedenti:

> E proviamoci a considerare la cosa da questo punto, se cioè sia proprio vero che esistano nell'Ade le anime dei morti, oppure no. C'è, l'abbiamo già ricordata, un'antica dottrina che esistono colà anime giuntevi di qui e che di là novamente tornano qui e che si rigenerano dai morti in nuovi esseri[51].

Gli stessi curatori sono concordi, nelle note di questo passo, nel ritenere che l'allusione di Platone all'antica dottrina sia da riferirsi a credenze legate per lo più ad ambienti orfici[52].

Per un'interpretazione che vuole una continuità tra la tradizione sciamanistica e la filosofia antica più propriamente detta per sondare quali siano le origini del pensiero occidentale, la possibilità di leggere in Platone concetti di matrice orfico-pitagorica significa poter ipotizzare un legame mediato tra la scuola platonica e sciamanismo arcaico[53].

[50] L'interpretazione dell'espressione ὅπηρ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται (*hoper palai en to*$_i$ *logo*$_i$ *legetai*) è al centro di una discussione esegetica. Alcuni interpreti come Valgimigli leggono in questa espressione un chiaro rimando ai discorsi sacri e dunque alla tradizione orfica affermando come la catarsi che ne è una delle idee principali sia stata accettata e parzialmente modificata dai pitagorici, sottolineando inoltre la singolare solennità mistica del passo (Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimilgi e B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 178, n. 40) altri come Centrone pur segnalando la diffusione come quelle di Valgimigli non escludono che questa espressione non significhi altro che «ciò che è stato detto nel precedente ragionamento» (Platone, *Fedone*, cit., p. 205 n. 39); altri ancora come Franco Trabattoni si limitano a osservare che non è chiaro se Socrate si riferisca a un discorso sacro presumibilmente di origine orfica o più semplicemente a quanto detto in precedenza (Platone, *Fedone*, a cura di Franco Trabattoni e Stefano Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, p. 47, n. 52). Tuttavia se anche non fosse corretta l'interpretazione di un riferimento diretto alle teorie orfiche per quanto riguarda la pratica della concentrazione dell'anima, che comunque appare in altri luoghi del *Fedone*, nondimeno la descrizione della pratica di contrazione dell'anima e della sua liberazione dal corpo resterebbe un elemento di somiglianza così forte con l'eredità delle pratiche che Gernet definisce ascetico-sciamaniche tipiche dei magi leggendari quali Abari o Epimenide da non poter essere interpretato come casuale.

[51] *Phaed*. 70c4-9.

[52] Platone, *Fedone*, cit., pp. 179 n. 53; 207 n. 50. Interessante notare come Centrone si limita a fare riferimento alla teoria della metempsicosi mentre Valgimigli oltre a sottolineare il riferimento orfico di Platone si dilunga in un breve *excursus* sulla storia della metempsicosi che secondo Erodoto (II, 123) è una credenza propria già degli Egiziani. A tale proposito è utile ricordare come secondo Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, VIII 3) Pitagora apprese gli arcani della teologia in Egitto quando vi si recò con Epimenide.

[53] A tale proposito occorre però notare come secondo Centrone non vi siano sufficienti elementi per collegare la teoria della metempsicosi professata da Pitagora e l'idea dell'immortalità dell'anima presente in Platone, che l'avrebbe mutuata piuttosto dalle sette orfiche che non dai Pitagorici (B. Centrone, *I Pitagorici,* Laterza, Roma-Bari 1996, p. 61).

Hadot: distanza tra sciamanismo e esercizi spirituali nella filosofia antica

Secondo Hadot, se da una parte è possibile rinvenire tracce di quello che Dodds chiama «sciamanismo» in alcuni aspetti religiosi e rituali della Grecia arcaica, dall'altra occorre senza dubbio mantenere la massima prudenza quando si tratta di interpretarli, attraverso lo sciamanismo. Secondo Hadot, a partire da Dodds[54] si è voluto vedere nello sciamanismo l'origine delle rappresentazioni dei filosofi greci riguardo l'anima, la separazione dell'anima dal corpo, l'origine delle tecniche di concentrazione spirituale e anche le rappresentazioni di viaggi dell'anima al di fuori del corpo.

Hadot chiarisce che la sua interpretazione della filosofia antica come pratica spirituale intende distanziarsi da questo orizzonte concettuale volendo rappresentare una risposta a un bisogno rigoroso di controllo razionale.

Inoltre egli crede che gli storici della filosofia si facciano una rappresentazione fortemente idealizzata e spiritualizzata dello sciamanismo che permette di scorgerne tratti e presenza ovunque.

Dodds nel descrivere i ritiri degli sciamani si riferisce a pratiche che prevedono la solitudine, il digiuno fino a includere un eventuale cambiamento psicologico di sesso[55] (che ancora caratterizzano pratiche terapeutiche tradizionali delle zone siberiane)[56] e la possibilità dell'anima di abbandonare il corpo, viaggiare lontano, nel mondo degli spiriti attraversando i limiti dello spazio e del tempo rendendo poco convincente il parallelismo con la figura del filosofo greco.

Per quanto riguarda il ruolo di Pitagora nella storia della spiritualità antica Hadot mostra come le molteplici descrizioni della vita di Pitagora e delle regole della sua scuola sono spesso delle proiezioni dell'ideale di vita filosofico tipico di scuole molto posteriori al pitagorismo e su cui non si può fare affidamento per ricostruire il modello di vita pitagorico né attribuire a Pitagora tecniche di controllo del respiro e pratiche di esercizi spirituali antichi in generale collocandoli nella tradizione «sciamanica»[57].

Hadot non nega che simili tecniche siano esistite nella tradizione filosofica greca e afferma che l'ispirazione per il concetto dell'anima come soffio, comune nella mentalità antica, potrebbe trovare origine proprio in simili esercizi di controllo del respiro. Tuttavia non crede che nel passo di Empedocle al quale si riferiscono Gernet, Vernant e Dodds sia lecito cogliere

[54] E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 2009.

[55] Ivi, p. 188; nella nota 32 a p. 210 Dodds precisa che il cambiamento di sesso dello sciamano rappresenta uno degli otto elementi sui quali si fonda l'ipotesi di continuità tra lo sciamanismo antico greco-scitico e quello moderno siberiano.

[56] *Ibid*.

[57] P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica,* cit., p. 175.

un riferimento a queste pratiche. Per Hadot il vocabolo πραπίς, al di là del significato letterale e fisiologico, porta con sé anche un significato psicologico. Per avvalorare la propria ipotesi egli indica come lo stesso Empedocle usi il medesimo termine in un contesto dove l'interpretazione fisiologica risulterebbe inadatta:

> Felice colui che ha acquisito una grande ricchezza di pensieri (*prapidon*) divini, infelice colui che mantiene riguardo agli dei una opinione di tenebra[58].

La contrapposizione tra *prapidon* e altri termini che significano «opinione», sia in questo frammento come in altri, indica secondo Hadot l'opportunità di prediligere un'interpretazione psicologica a una fisiologica del termine. Egli afferma che nel caso del frammento 129 di Empedocle l'ipotesi di tecniche del controllo del respiro si basa esclusivamente sull'ambiguità del termine πραπίς. Egli crede che per quanto riguarda il rapporto tra aspetti fisiologici della respirazione e concetto dell'anima come soffio vitale sia più adeguato rifarsi alla peculiare circostanza che vede accomunati racconti inerenti alla morte di alcuni filosofi, per esempio quella dei due cinici, Diogene e Metrocle, nei quali si parla sovente di personaggi che avrebbero messo fine ai propri giorni trattenendo il respiro.

Per Hadot ciò che è interessante nel fatto che pratiche di questo tipo sono riportate nelle tradizioni biografiche è che questi racconti, seppur spesso esagerati, indicano la presenza di un certo tipo di esercizi tra i filosofi presocratici[59]. In particolare il frammento di Empedocle è rilevante non perché testimonia pratiche paranormali, ma perché consente di intravedere due fatti: il primo riguarda la credenza di Pitagora nelle reincarnazioni; il secondo è mostrare che egli giustifica questa credenza affermando di poter ricordare le sue esistenze anteriori attraverso questo tipo di pratiche. Ciò che conta per Hadot è poter mostrare la presenza di pratiche, non meglio definite, tra i presocratici che forniscono le premesse storiche per la sua interpretazione della filosofia antica rinviando a un contenitore arcaico da riempire con quelle pratiche che egli mutua da idee più tarde.

Secondo Hadot la rappresentazione dello sciamanismo descritta da Dodds come il potere che un individuo possiede di modificare come vuole i rapporti con la sua anima e con il suo corpo si allontana dalla propria interpretazione della spiritualità antica. Se si vuole istituire una qualche continuità tra lo sciamanismo e la filosofia occorre piuttosto interpretarlo come «l'arte di praticare un certo comportamento simbolico, in rapporto con certe situazioni concrete»[60]. In questo senso Hadot sottolinea come Dodds fa

[58] *Ibid*.
[59] *Ibid*.
[60] Ivi, p. 178.

riferimento per chiarire la propria idea dello sciamanismo alle storie che si narrano su personaggi come Abari, Aristea di Proconneso, Ermotimo di Clazomene o Epimenide che avrebbero viaggiato fuori dal corpo. Questa vicenda mitica è corroborata dalla descrizione che Massimo di Tiro, autore della seconda metà del II secolo d.C., circa nove secoli dopo Aristea, traccia dell'esperienza che quest'ultimo avrebbe avuto durante un suo viaggio fuori dal corpo. Tuttavia, rifacendosi agli studi di J.D.P. Bolton[61], Hadot mostra come il racconto di Massimo di Tiro si basa su un'interpretazione delle vicende di Aristea fortemente influenzata da Eraclide Pontico, un discepolo di Platone particolarmente interessato alla possibilità dei viaggi dell'anima fuori dal corpo e a fenomeni simili. Secondo la linea seguita da Hadot, Aristea avrebbe realmente compiuto un viaggio di esplorazione nel sud dell'attuale Russia e nelle steppe dell'Asia, e al suo ritorno avrebbe scritto un poema intitolato *Arimaspea* che narra la propria esperienza. Secondo questa interpretazione Aristea non avrebbe compiuto alcun viaggio psichico, ma un viaggio di esplorazione in terre remote. Assente per sei anni, lo si era creduto morto e si era quindi pensato che la sua anima avesse fatto quel viaggio in stato di morte apparente[62].

Pertanto secondo Hadot le stesse leggende sulle quali si basa l'idea di uno sciamanismo come quello descritto da Dodds presentano più elementi, che a loro volta vanno chiariti, che non delle premesse sulle quali sviluppare un'interpretazione di certe pratiche dell'Antichità.

Conclusioni

Dal modo con il quale Hadot si rapporta con gli autori principali che prende in considerazione nel tentativo di delineare il contesto preistorico del proprio concetto di esercizio spirituale è possibile notare che egli si mostra piuttosto scettico di fronte alla possibilità che essi abbiano a che fare con il così detto «sciamanismo greco», iatromanti del nord o pratiche affini allo yoga.

Per Hadot chi pratica questo tipo di esercizi non ha alcuna via privilegiata verso il divino, benché essi lo mettano in condizione di approssimarsi a un'ideale di essere umano particolarmente virtuoso. Le origini del concetto di Hadot non si collocano all'interno di quel panorama di esercizi che attraverso il corpo conducono il praticante a un diverso rapporto con il sé e con il divino. Egli non nega la possibilità di una trasformazione del soggetto attraverso alcune attività, ma a quanto emerge dal confronto con gli altri studiosi presi in considerazione si ha piuttosto un controllo del corpo che

[61] J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesuus*, Clarendon Press, Oxford 1962.
[62] P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, cit., p. 179.

viene costretto a sottomettersi alla ragione (come rappresentato da alcune pratiche stoiche).

È dunque la ragione dell'individuo che attraverso il *logos* filosofico e esercizi (pochi) di dominio sul corpo consente di arrivare a un cambiamento della visione della propria vita.

La letteratura antica ha prodotto molte immagini del saggio che grazie al proprio *status* ottiene un controllo sul proprio corpo tale da non piegare la propria volontà neanche di fronte a prove estreme. Questi episodi vengono interpretati da Hadot come espressioni di una pratica costante di alcuni esercizi che hanno condotto il filosofo a una trasformazione del sé, ma hanno a che fare con pratiche esclusivamente legate all'apprendimento di certe dottrine, alla ripetizione ossessiva di alcuni principi e a esercizi di immaginazione al punto da arrivare a proporre di dividere il concetto generale di esercizio spirituale in due sottoclassi: da una parte l'esercizio dell'esame di coscienza e dall'altra l'atteggiamento e le disposizioni interiori[63]. Pertanto quando si vuole usare il concetto di «esercizio spirituale» nel senso in cui lo usa Hadot occorre evitare di metterlo in relazione con qualcosa che ha a che fare con la meditazione orientale, gli esercizi degli yogi, l'ascetismo selvaggio di alcuni monaci del deserto ecc., se non si vuole andare incontro a un fraintendimento linguistico e concettuale.

All'origine del suo concetto vi è un'equilibrata serie di esercizi logici e immaginativi uniti a un certo modo di esaminare se stessi. Queste pratiche consistono nel far ragionare l'individuo su quale sia il modo migliore di descrivere il mondo, non senza l'uso di qualche paradosso esplicito o implicito al fine di agire sulle sue motivazioni comportamentali.

Probabilmente è questa presenza di un lavoro della ragione volto a cambiare il comportamento dell'individuo che spinge Hadot a parlare di spiritualità e a non accontentarsi di espressioni legate alla sola sfera intellettiva. Tuttavia, da quanto è emerso, all'origine del suo concetto vi è una visione della spiritualità fortemente legata all'uso della ragione, che non lascia spazio a tutta quell'area concettuale alla quale generalmente si pensa quando si usa il termine «spirituale».

I concetti come quello usato da Hadot sono come utensili e come tali non li si può usare appropriatamente se non se ne conosce la forma, ossia i limiti che li separano tra loro.

In caso contrario è forte il rischio di non aver chiaro ciò di cui si parla e far rientrare all'interno di un certo concetto qualcosa che da esso non viene descritto correttamente, finendo per generare una serie di fraintendimenti.

[63] A.I. Davidson- F. Worms, *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, cit., p. 34.

Il fine del presente articolo è indicare la distanza tra l'origine del concetto di «esercizio spirituale» di Hadot e altri concetti che questa espressione può richiamare alla mente. Questa specificazione è necessaria se si vogliono capire i limiti dell'interpretazione di Hadot e capire se e quando sia possibile utilizzarla in maniera sensata.

Aegritudo e *solitudo* in Francesco Petrarca
Una filosofia della solutudine

di *Andrea Muraro*[1]

Chi non ama la solitudine non ama la libertà,
perché non si è liberi che essendo soli.
(A. Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza nella vita*)

Fuggiamo finalmente, te ne prego,
e trascorriamo in solitudine il tempo che ci resta.
(F. Petrarca, *De Vita Solitaria*)

Abstract
The epistles and *Secretum* offer an image of Petrarca as a man, with his daily doubts and intellectual and psychological problems. The *De Vita Solitaria* is not only an apology of his choice of life, but also a perfect continuation of the healing route he began with *Secretum*. The spiritual exercises suggested here complement and enrich the voluntary solitude, because the solitary life cuts all ties so that everything is pleasant and quiet.

Keywords: Uneasiness, Solitude, Virtues, Rationality, Wisdom.

Francesco Petrarca (1304-1374) è personaggio chiave della letteratura e della cultura italiana ed europea. A scuola ogni studente italiano ha modo di leggere ed apprezzare i componimenti dei *Rerum vulgarium fragmenta*, ma ben pochi hanno occasione di conoscere le altre opere, in particolare quelle filosofico-morali. Soprattutto le epistole e il *Secretum* offrono un'immagine del Petrarca uomo, con i suoi quotidiani dubbi e le sue problematiche intellettuali e psicologiche. Tali opere verranno qui connesse ad un'altra, considerata minore: il *De Vita Solitaria*. Obiettivo di questa indagine è mostrare come il Petrarca umanista recuperi il concetto classico di "esercizio spirituale" (dal Cicerone delle *Tusculanae disputationes* al Seneca delle *Epistulae morales* e delle *Consolationes*, dall'Agostino delle *Confessiones* al Boezio del *De consolatione philosophiae*), collegandolo a quello altrettanto classico di *otium*, con lo scopo tutto moderno di indicare una via di uscita dalla crisi spirituale in cui si imbatte, favorendo in tal modo la scelta radicale, seppure

[1] ITCG "G. Girardi", Cittadella (PD) (andrea.muraro@istruzione.it).

non originale, della solitudine esistenziale laica.

Ciò che noi moderni intendiamo con "solitudine" ha una valenza solitamente negativa: essa comporta l'isolamento dalla società, forzoso o volontario, che implica da un lato l'inadeguatezza, riconosciuta esternamente, della propria indole alla vita comunitaria, dall'altro la ricerca di una difesa ontologica ed esistenziale dai mali che questa porterebbe con sé. In entrambi i casi lo stare-fuori dalla società viene interpretato dai più come un "difetto di umanità", un'abdicazione globale, priva di interesse esteriore, allo sforzo di accettazione della "differenza" quale si manifesta nell'essere umano. Tutto ciò è segno di come la modernità occidentale abbia perduto le sue radici, che sono classiche prima e rinascimentali poi, le quali indicavano chiaramente nella solitudine una virtù più che un vizio. Nel suo incessante lavorio spirituale e intellettuale Francesco Petrarca recupera, insieme alla classicità dimenticata, anche i suoi valori culturali, tra i quali va sicuramente annoverato lo sforzo interiore della "costruzione umana", da attuarsi mediante un superamento della propria comune umanità, il che avviene primariamente tramite "esercizi spirituali" volti a far emergere e consolidare le virtù cardinali della temperanza e della fortezza. Solo tali virtù, infatti, contribuiscono a creare il *vir*[2], ovvero l'uomo capace di tenere a freno le passioni e di affrontare a testa alta e con mezzi sicuri ogni avversità che la sorte porta in dono. Un siffatto uomo è virile, virtuoso e dotato di autocontrollo, e si connota come un moderno superuomo, rappresentando al meglio l'ideale di saggezza tipico della classicità. Ma l'aspetto fondamentale consiste nella felicità[3] che caratterizza il saggio, avendo egli raggiunto una sorta di indipendenza strutturale dai beni esteriori e materiali, nonché la capacità di contare solo su se stesso.

Il percorso verso la saggezza è tuttavia impervio e per l'uomo contemporaneo, così come per Petrarca, esso è caratterizzato da passaggi necessari, da compiersi unicamente mediante le proprie facoltà intellettuali. Se la saggezza è uno stato della mente che governa il corpo, è su di essa che bisogna operare per eliminare le inclinazioni del corpo a deturpare l'anima e l'intelletto, appesantendoli con vizi e malattie. A tutto ciò in Petrarca fa da contraltare il punto di partenza opposto allo stato di saggezza e beatitudine, che è quello dell'*aegritudo*. Essa è intesa in epoca medievale come una tendenza dello spirito a evitare o, meglio, ad attardare e appesantire l'attività razionale dell'uomo finalizzata all'azione, quindi come una sorta di pigrizia intellettuale. La motivazione di tale prolungata e indefinita attesa della *praxis* risiede, secondo gli Stoici, nella persistente arrendevolezza ai

[2] Cfr. M.T. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II 18 43 (in seguito: *Tusculanae*); F. Petrarca, *Epistulae Familiares*, XXIII, 2, 28.

[3] *Tusculanae*, V 18 53.

mali presenti, che si porta appresso un morboso desiderio di autocommiserazione e di richiesta di commiserazione altrui[4]. Si tratta di uno stato in cui l'uomo risiede con rassegnazione, in cui egli mostra perdita di volontà e forze sia fisiche che spirituali; una sorta di inazione e inerzia che si confanno maggiormente agli *stulti* di senechiana memoria che non ai *viri*.

È su questa incerta volontà del bene che nel *Secretum* si abbattono le critiche che il personaggio Augustinus rivolge all'interlocutore Franciscus. Quest'ultimo è l'*alter-ego* di Petrarca, ma anche dell'uomo infelice in genere, che nel proprio intimo gode della propria infelicità, al punto che l'inazione si prospetta come una richiesta implicita affinchè il mondo intorno a lui cambi per sua spontanea iniziativa[5]. Tale godimento è del tutto innaturale, poiché l'uomo dovrebbe cercare insistentemente la propria felicità: non vi è pertanto nulla di umano nella persistenza nell'errore; ma è ben chiaro ad Agostino come nell'infelice si sia ormai realizzato uno scambio ontologico e valoriale tra i beni da perseguire, indotto dall'abitudine, che sostanzialmente è pigrizia, ovvero *acedia* ed *aegritudo*[6]. In quanto contraria alla saggezza e alla felicità, l'*aegritudo* è pertanto stoltezza e infelicità. Essa indica quanto vi è di più contrario all'uomo e al suo benessere, soprattutto intellettuale, e viene certificata da Augustinus come «peste dei fantasmi»[7], dove con "fantasmi" egli intende quelle parvenze di cose visibili che intorbidano l'anima e la appesantiscono. Essa si dà come il male assoluto che affligge l'uomo classico, ma anche l'uomo moderno e contemporaneo, avviluppato dai beni terreni ed effimeri e tutto teso verso l'ambizione e la realizzazione personale, che hanno origini ben definite: una interiore, di matrice caratteriale, che lo sospinge alla fama[8]; l'altra di origine esteriore, portata da una società ipertrofica e schiacciante, la quale incombe con i suoi obblighi e le sue strutture come una spada di Damocle sull'essenza dell'essere uomo. Si tratta, in quest'ultimo caso, della lunga rassegna di affanni[9] che assillano l'*occupatus*, l'abitante di città, e lo *stultus*, figure che, variamente discusse dagli Stoici e mutuate da Petrarca, contraddistinguono l'uomo nella sua socialità tradizionalmente intesa, nella quale egli ha più e più volte occasioni per perdere se stesso e precipitare nella condizione dell'*aegritudo*.

La soluzione al malessere interiore è duplice: da un lato è necessario

[4] *Tusculanae*, III 11 25.

[5] F. Petrarca, *Secretum*, I 38 e 30 (in seguito: *Secretum*, tr. it. a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano 1992).

[6] Cfr. Aug., *Confessiones*, VIII 9; *Secretum*, I 50. Petrarca associa *acedia* ed *aegritudo*, ritenendo il primo traduzione "moderna" del secondo (*Secretum*, II 106).

[7] *Secretum*, I 64-68 (pp. 137 e 139).

[8] Della vanità della fama terrena si discute nel secondo libro del *Secretum*.

[9] La si può leggere nella sua interezza in F. Petrarca, *De Vita Solitaria*, I II. Un riferimento implicito si trova anche nell'epistola XIII 4, 5 delle *Familiares*.

percorrere un duro esercizio spirituale che comporti sia la consapevolezza delle origini dei propri mali sia l'uscita dallo stallo dell'anima nella palude dell'infelicità; dall'altro si rende obbligatorio un cambiamento radicale del proprio stile di vita, orientandosi verso la *solitudo*. Considerando il *Secretum* come una progressione medica dalla diagnosi alla terapia, il primo passo da compiere per la guarigione (il *remedium*) consiste nel recuperare la saggezza latente: si tratta di un programma terapeutico e filosofico, illustrato implicitamente da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*, testo da cui Petrarca trae molta della sua ispirazione; ma è un programma che si ritrova anche nella riabilitazione spirituale proposta dal personaggio boeziano della *Philosophia*. Ecco dunque che il recupero della classicità per Petrarca si trasforma in recupero di modalità dialogiche e quasi psicoterapeutiche che la classicità stessa offriva a coloro che vedevano nella saggezza e nella felicità un imperativo categorico esistenziale. In queste due opere, tra le altre, Petrarca ritrova lo spirito genuino di una volontà che gli sembrava persa in una fase della sua vita molto delicata, tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Trecento, in cui sentì forte l'esigenza di un rinnovamento spirituale.

I passaggi fondamentali del percorso di guarigione nel *Secretum* sono essenzialmente tre: in primo luogo si tratta di irrobustire il proprio intelletto, il che in atto si traduce nella capacità di fondare la propria esistenza sulle virtù, evitando così l'abbandono alle contingenze della realtà esteriore[10]; in secondo luogo, la considerazione della caducità del tutto, che costringe da un lato ad essere ben presenti a se stessi in ogni singolo momento della vita, dall'altro a ben considerare quali siano i veri beni da coltivare[11]; infine il recupero della razionalità non solo come facoltà in possesso di ciascun uomo, ma anche e soprattutto come guida perpetua in ogni azione e in ogni progetto[12]. In tali attività ecco realizzarsi a poco a poco l'ideale stoico del saggio. Tuttavia si esige ancora un altro passo, difficile perché i tempi e le circostanze ne limitano la possibilità di applicazione: «*te tandem tibi restitue*», afferma Augustinus sul finire del *Secretum*[13]. Il consiglio è ben fondato: la via della guarigione può dirsi conclusa unicamente quando l'uomo sarà in grado di non ricadere negli errori del passato e quando dunque le sue virtù di temperanza e fortezza saranno ben solide. Per consolidare le conquiste appena svolte si rende necessario il recupero di una pratica antica ed efficace: la solitudine.

Redigere il *De vita solitaria* per Petrarca non è stato un gioco intellettuale come per altre opere latine erudite, bensì una seria esigenza, dettata dalle

[10] *Secretum*, II 110-128.
[11] Ivi, I 52-62 e III 208.
[12] Ivi, III 182.
[13] Ivi, III 206.

condizioni psicologiche in cui versava nel 1346, anno ufficioso di stesura di tale scritto. Trattandosi infatti di un «panegirico della teoria e della pratica di una vita ritirata in assoluta solitudine»[14], frutto di una scelta del tutto personale e ponderata, esso nasce dal desiderio di applicare una metodologia di isolamento nell'*otium* classicamente inteso, volto sia a creare un ambiente ideale di meditazione sia a proteggere e consolidare le proprie conquiste spirituali, che andavano costruendosi poco per volta e che saranno ancora *in fieri* anche dopo la stesura, qualche anno più tardi, del *Secretum*, che appare come un saggio di psicoterapia *a posteriori*. La riflessione che Petrarca fa sulla solitudine non sembra del tutto originale, soprattutto se si considera la seconda parte dell'opera, ovvero una rassegna di esperienze di volontario isolamento, in particolare in chiave religiosa ed eremitica. Inoltre è pressante l'esigenza di ripensare all'esempio del fratello Gherardo, che aveva trovato la propria strada nel ritiro certosino. Ciò che invece appare innovativo è la rivisitazione in chiave "laica", ormai umanistica, della solitudine e quindi la riscoperta dell'*otium* applicabile a tempi del tutto mutati, ma mutuabili nell'imperativo categorico che Petrarca si dà in questa fase della sua vita e che è esprimibile nell'estremo consiglio di Augustinus sopra citato.

Nel 1346 Petrarca è già alla terza esperienza di vita solitaria nella sua residenza di Valchiusa ed è evidente che essa costituisce una modalità positiva di esistenza, se egli avverte il bisogno di giustificare tale scelta con la stesura del *De vita solitaria*: la pressione delle sue attività ad Avignone è talmente forte che si fa strada l'esigenza di un ritiro per non aggravare l'*aegritudo* con cui è costretto a convivere sin dagli anni giovanili. Nel pensiero petrarchesco il *De vita solitaria* appare anche come una guida di base per la sua vita futura, tra Avignone, Milano e Padova, dove rischia di perdere definitivamente se stesso e ritrovarsi in una maturità negativamente vissuta e precocemente disabilitante, soprattutto dal punto di vista mentale. Ecco perché risulta quasi difficile leggere quest'opera isolata non solo dal *Secretum*, ma anche dalle vicissitudini posteriori, nonostante la sua precocità redazionale. È tipico dei grandi spiriti, infatti, trovare in ogni momento della loro vita le parole adatte per esprimere qualsiasi momento della loro vita. E nel *De vita solitaria* Petrarca sembra già riassumere non solo i passati, il presente e i futuri soggiorni di Valchiusa, ma anche quelli di Selvapiana e di Arquà. Per carattere suo proprio, Petrarca ama la vita solitaria e tutto ciò che la caratterizza, come «il silenzio, il riposo, la quiete, quell'intenso pensare […]; la purezza e la sicurezza […]; l'imparzialità […] e quell'aspetto sempre costante, e l'assenza di ogni timore o desiderio»[15]. Meglio è se la solitudine si può ri-

[14] G. Festa, *Francesco Petrarca e gli antichi padri*, «Sacra Doctrina», 52 (2007), n. 2, p. 57.
[15] F. Petrarca, *De vita solitaria*, I, IV e XI (tr. it. a cura di G. Martellotti, Ricciardi, Torino 1977, pp. 233 e 235)

trovare nella natura, perché l'*agrestis solitudo* è più adatta alla meditazione[16]: infatti la mente riceve proprio qui i semi del lavoro futuro; una mente abituata a contemplare le bellezze della natura sarà altrettanto predisposta ad accogliere i pensieri volti alla beatitudine e le attività più nobili dell'uomo[17].

Ma allora quali sono i vantaggi che Petrarca o chiunque altro può assaporare, scegliendo di ritirarsi, per quello che può, in una vita solitaria? Ecco le sue parole:

> […] stare come in un posto di vedetta, osservando ai tuoi piedi le vicende e gli affanni degli uomini, e vedere ogni cosa – e particolarmente te stesso – passare con tutto l'universo; e non dover sopportare le molestie di una vecchiaia furtivamente insinuantesi, prima di averne sospettato l'appressarsi (questo accade a quasi tutte le persone indaffarate), ma vederla molto tempo prima, e prepararle un corpo sano e un animo sereno. […] Non amare ciò che è transitorio e desiderare ciò che rimane […]. Ricordar sempre di essere mortali […]. Far andare indietro la memoria, vagabondare con l'animo per tutti i tempi, per tutti i luoghi; fermarsi qua e là, e parlare con tutti quelli che furono uomini illustri; dimenticare così gli autori di tutti i mali che ci sono accanto, talvolta anche noi stessi, e spingere l'animo tra le cose celesti innalzandolo sopra di sé […]. È questo un frutto – e non è l'ultimo – della vita solitaria[18].

Essa è dunque ascesa ad uno stato più nobile, ad una ulteriore diversificazione dal volgo *occupatus*: essa è scala «per salire dove l'anima nostra sospira»[19], per guardare dall'alto il proprio passato fatto di errori, dolersi per l'ignoranza degli altri uomini e per l'inconsistenza della loro misera vita. La vita solitaria tuttavia è anche ascesi, nel senso originale del termine, ovvero esercizio faticoso, lotta, perché è difficile liberarsi dal dominio dei sensi, anche se con il corpo si è distanti dalle tentazioni. L'idea che sarà implicita nel *Secretum* e che emerge con forza nel *De vita solitaria* è che la solitudine contribuisce a quello stato di guarigione che si avvierà con la psicoterapia di Augustinus. Ma contemporaneamente la solitudine prepara l'anima alla consapevolezza di un rinnovamento necessario della propria esistenza, facendosi modalità redentrice dell'esistenza.

Condurre una vita solitaria tuttavia non significa isolarsi completamente: sebbene Petrarca abbia una certa «buona invidia» degli anacoreti, degli eremiti o dei santi che hanno vissuto un periodo di estrema solitudine, egli coltiva anche il valore dell'amicizia. L'*otium* degli antichi, infatti, si associa alla visita degli amici, con cui instaurare discussioni e con cui mettere a

[16] Ivi, II, I.
[17] Ivi, II, XII.
[18] Ivi, I, V (p. 73).
[19] Ivi, I, IV (p. 53).

frutto i propri studi e le proprie riflessioni[20]. Ogni conquista dell'anima è tale solo se essa diviene oggetto di ulteriore discussione e di condivisione con colui dal quale il saggio, in modo particolare, sa di essere compreso in tutta la sua capacità di ragionamento e in tutta la sua sensibilità interiore[21].

Detto questo, rimane comunque il fatto che il perno della vita solitaria riguarda l'allontanarsi volontariamente dalla folla e dal volgo, considerati negativamente viste le conseguenze cui porta la comune socialità. La vita solitaria offre invece dei vantaggi a chi la pratica; il solitario gode tranquillo il presente, attende sereno il futuro e non si affida al domani, e infine non differisce al giorno seguente ciò che si può e che si deve fare oggi. Tutto ciò è conseguenza del fatto che egli ha già stabilito come debba essere progettata la sua esistenza e di conseguenza non spreca il tempo che gli è concesso. Viene quindi eliminata la noia e la vita contemplativa, di conseguenza, si unisce alla vita attiva, in un connubio che porta la qualità della propria esistenza ad un livello superiore. Dove c'è vita contemplativa, c'è quiete. Essa è chiaramente uno stato mentale, più che un benessere del fisico. Ma l'*otium* non è una vacanza, perché questa si fa solo con il corpo, mentre lo spirito deve comunque continuare ad essere attivo; ecco perché è importante e proficuo leggere[22]. La lettura implica quindi una continuazione di quella terapia dialogica vista nel *Secretum*, ma è anche uno strumento per mantenere in allenamento lo spirito, che deve sempre rimanere attivo. E lo rimane se chiaramente è epurato dal desiderio di raggiungere i fini terreni, altrimenti, anche in solitudine, non mancheranno mai tristezza e mali; la solitudine, in ultima analisi, è una condizione necessaria, ma non sufficiente, alla tranquillità dell'animo. La vita solitaria taglia tutti i vincoli in modo che tutto sia ameno e tranquillo.

Ed è così che Petrarca non si frena quando è il momento di scrivere una "lode" alla vita solitaria, che, anche se non chiude l'omonimo libro, è da considerarsi comunque come una professione di fede assoluta nello stile di vita che per lui è congeniale:

> O vita veramente tranquilla e somigliantissima alla vita celeste! O vita migliore di ogni altra, vita libera di affanni e capace di tanti beni, dove si attende la salvezza, e si porta il dolce giogo del Signore, e si tace, e si siede, e sedendo ci si innalza. Vita salutare agli uomini, oggetto di timore e di odio per i demoni […]. Vita che trasforma le anime, ristabilisce i buoni costumi, rinnova i sentimenti, purifica da ogni sozzura, lava da ogni delitto, concilia con Dio e con gli uomini, ripara innumerevoli danni. Vita che disprezza il corpo e cura lo spirito, tiene a freno chi precipita e stimola chi è fiacco; vita

[20] Ivi, I, VII.
[21] Ivi, II, XIV.
[22] *Ibid*.

che suscita nobili istinti e alimenta le virtù, doma i vizi e li annienta […]. Vita felice e quanto mai adatta a ogni lodevole attività; vita di filosofia, vita di poesia, vita santa, vita profetica[23].

Nel *De vita solitaria* Petrarca dunque fornisce, più che un consiglio, un obbligo al saggio classicamente inteso: lo conduce all'esigenza di scegliere la solitudine, che sola garantisce l'assenza dei mali e la pienezza della felicità. È con quest'opera che Petrarca inaugura laicamente una moderna "filosofia della solitudine", applicabile per il saggio ora come allora.

[23] Ivi, II, III (pp. 143 e 145).

De la servitude volontaire à l'amitié partagée : Relire La Boétie contre Pierre Clastres

di Sébastien Charles[1]

Abstract
If there is a text whose interpretation poses a problem, it is La Boétie's *Discourse on Voluntary Servitude*. Rather than see, with Clastres, the anticipation of a political theory insisting on the indivision of social thought from an opposition between state and non-state societies, it must be read as a reflection on the submission inspired by the Ancients in which the notions of friendship, custom and interest play a fundamental role. Thus, rather than dream of a society without division, La Boétie appears as one of the first thinkers of social division, allowing an autonomous space to be formed against the modern State.

Keywords: Anthropology; Modernity; Politics; Society; State.

Pour tout lecteur de La Boétie s'impose la question du sens de l'œuvre. En paraphrasant Jean Starobinski, qui utilisait l'expression à propos de Montaigne, l'on pourrait interroger l'auteur du fameux *Discours de la servitude volontaire* et lui demander à juste titre : «et puis, pour qui escrivez-vous Monsieur de La Boétie?»[2]. Cette question, qui peut paraître triviale tant la question du destinataire semble aller de soi, apparaît malgré tout comme particulièrement délicate dans ce cas-ci, le sens du manuscrit consacré à la servitude volontaire étant explicitement plurivoque. D'ailleurs, la difficulté de saisir la réelle finalité de l'œuvre et de ses destinataires potentiels a posé problème non seulement aux interprètes tardifs de La Boétie mais également à ses contemporains, même si l'adversaire désigné, le pouvoir tyrannique, semblait faire consensus, d'où l'idée généralement admise que le texte avait avant tout valeur d'opposition au pouvoir monarchique et pouvait être considéré comme un pamphlet à visée démocratique[3]. Cette lecture, attribuable autant au contexte de publication du texte par les protestants à la fin

[1] Université du Québec à Trois-Rivières (Sebastien.Charles@uqtr.ca). Ce texte a fait l'objet d'une présentation orale dans le cadre du colloque *Morales à l'époque moderne* qui se tenait à l'Université fédérale du Minas Gerais les 11-13 novembre 2013. Bien que modifié et en bonne partie révisé, il n'en conserve pas moins une part de son oralité originelle.

[2] C'est là le titre de la première partie du *Montaigne en mouvement* (NRF-Gallimard, Paris 1982) de Jean Starobinski.

[3] Nous avons déjà touché cette question de la destination de l'œuvre dans *La Boétie, le peuple et les 'gens de bien'* , «Nouvelle revue du seizième siècle», 17/2 (1999), pp. 269-286.

du XVI[e] siècle qu'à sa première édition critique par Lamennais trois siècles plus tard, vise à faire de La Boétie un tenant du républicanisme, voire un précurseur des réformes démocratiques portées par la Révolution française, interprétation encore dominante aux débuts des années 1970.

C'est avec la réédition chez Payot de l'ouvrage en 1976 que prît fin ce type de lecture quelque peu anachronique en proposant, sous la houlette de Claude Lefort, une interprétation de la pensée de La Boétie prétendument plus objective et plus conforme à la finalité de l'ouvrage. Présentée en lien avec la démarche qui avait animé le même Lefort dans *Le travail de l'œuvre. Machiavel* paru quatre ans plus tôt, cette édition proposait à la fois une réinterprétation du *Discours de la servitude volontaire* et une critique des interprétations que celle-ci avait suscitées au cours des siècles, et notamment celles de Félicité de Lamennais, Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer et Simone Weil, organisée autour de lectures croisées, de la présentation générale de Miguel Abensour et Marcel Gauchet aux commentaires savants de Pierre Clastres et de Claude Lefort. La démarche visait à faire ressortir le sens véritable de l'œuvre, indissociable d'une certaine compréhension de la modernité politique, ce qui revenait à rompre avec les interprétations précédentes. Reste que ce parti pris d'une lecture prétendument objective du *Discours de la servitude volontaire* paraît bien théorique, en particulier pour ce qui concerne l'étude que propose Clastres, comme si le manuscrit de La Boétie ne parvenait pas à être lu pour lui-même. Si nous tâcherons à notre tour de viser cette objectivité qui semble toujours lui faire défaut, cela passera d'abord par une critique de la lecture proposée par Clastres, au nom d'une certaine éthique de l'interprétation. Il s'agira donc de s'interroger sur ce que l'on peut faire ou non d'un texte classique, de manifester une vraie désapprobation méthodologique à l'égard de certains procédés utilisés par Clastres, sans pour autant verser dans l'historicisme pur, reconnaissant à Clastres le fait que la notion de servitude volontaire transgresse les limites temporelles de son énonciation, et que cette notion possède toujours une vraie positivité, du moins quand elle est pensée en lien avec celle d'amitié.

1. *Clastres et le déni du contexte*

Afin d'éviter toute polémique inutile, autant rappeler d'emblée que nous avons une affection toute particulière pour la pensée de Clastres, et pour l'homme qu'il fut également, et que sa conception des sociétés primitives conçues comme sociétés contre l'État nous semble féconde, en particulier pour ce qui concerne la reprise proposée par Marcel Gauchet de cette notion, qu'il articule à un dispositif temporel propre, celui du désenchantement du monde. Ceci dit, nous ne croyons pas que l'on puisse sans dommage ap-

pliquer une notion à caractère anthropologique et sociologique, aussi intéressante soit-elle, à un texte et un contexte dans lesquels elle avait peu de chance de pouvoir être pensée. Or, dans son texte *Liberté, malencontre, innommable*, Clastres entend montrer l'inverse, quitte à invoquer des arguments contestables ou à détourner le sens du texte, comme nous entendons le montrer, ce qui revient aussi à pervertir l'esprit de prétendue objectivité que s'étaient donnés les éditeurs du texte et à montrer qu'en termes de préjugés historiques et de lectures biaisées par l'esprit de l'époque, les années 1970 n'avaient rien à envier à celles des deux siècles précédents.

Premier élément à charge contre Clastres, et bien sûr nécessaire à la lecture qu'il propose et qui peut seul légitimer son interprétation, son souci évident d'une totale décontextualisation des propos tenus par La Boétie, le *Discours de la servitude volontaire* ne pouvant s'expliquer seulement par l'époque où il fut rédigé, le jeune La Boétie ayant souhaité donner une visée «transhistorique» à un texte qui ne saurait donc se réduire à une simple dissertation rhétorique comme Montaigne l'avait confié dans les *Essais*. Qu'il ait été nécessaire, au milieu des années 1970, de se positionner face aux interprétations fondées sur l'idée d'un déterminisme historique ou social total, comme celle des marxistes qui enfermaient La Boétie dans ses appartenances sociale et politique et qui interrogeaient tout auteur à partir du lieu d'où il était censé parler, c'est évidemment compréhensible. Qu'il puisse y avoir, en outre, des éléments transhistoriques dans le *Discours*, c'est tout aussi évident, tant la notion de servitude volontaire paraît intemporelle et renvoyer à une question d'ordre anthropologique, à un mystère de la soumission qui fait que les êtres humains non seulement servent autrui, mais y consentent délibérément, comme s'il y avait dans la dépendance vis-à-vis d'autrui une possibilité de se simplifier le rapport au monde, de le sécuriser, plutôt que de l'affronter seul, avec les risques que cela implique. Mais cela ne veut pas dire pour autant que La Boétie n'ait pas souhaité répondre en partie à des préoccupations de son temps, sinon on ne comprendrait pas qui étaient ses destinataires, voire que son discours ait été fortement marqué par celles-ci. Or, c'est là un fait que Clastres ne cesse d'occulter. Ainsi peut-on lire au fil du texte des jugements quelque peu péremptoires à propos de la finalité réelle du *Discours*, comme celui qui nous dit qu'il est dérisoire «de tenter d'en rendre compte par le siècle, de rabattre ce regard altier – insupportable – sur le cercle fermé et toujours retracé des *événements*»[4], ou celui qui affirme plus loin que «la nature et la portée d'une telle question [celle de la servitude volontaire] excluent d'emblée qu'on puisse la réduire à telle ou

[4] Pierre Clastres, *Liberté, malencontre, innommable*, in La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris 2002, p. 229.

telle situation historique concrète»[5]. Or, cette volonté de décontextualiser le texte, si elle n'est pas condamnable en soi, risque d'en détourner le sense, comme on s'en aperçoit vite quand elle vient à servir une thèse précise, celle d'un La Boétie *moderne*, penseur de l'État et de la division du social.

Le second élément à charge est bien ce glissement qu'effectue Clastres entre un jeune homme prisonnier de son contexte et un penseur redoutable du politique, qui aurait compris que le pouvoir est par nature oppresseur, produisant une distinction entre ceux qui l'exercent et ceux qui le subissent. Dans une telle conception du politique, La Boétie aurait donc tout simplement anticipé les travaux de Clastres sur les sociétés contre l'État en montrant qu'une société de la non-division, de l'unité, représentait le modèle de la société libre, là où la division du pouvoir ne pouvait que produire une société obnubilée par la question de la tyrannie. Comment s'étonner alors de voir Clastres faire de La Boétie un anthropologue avant la lettre en prétendant qu'il savait qu'avant le pouvoir il y avait un «autre mode d'existence de la société»[6], tout en reconnaissant néanmoins qu'un type de savoir de ce genre ne pouvait qu'être *a priori*, c'est-à-dire non pas déduit de l'expérience, La Boétie n'ayant pas eu de connaissance directe des sociétés primitives, mais tiré d'une sorte d'intuition sur la nature humaine et l'essence du politique, en partie fondée sur sa lecture des anciens. Et Clastres de conclure en prétendant que La Boétie fut «en réalité le fondateur méconnu de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées», ajoutant qu'il avait anticipé, «à plus de trois siècles de distance, l'entreprise d'un Nietzsche – plus encore que celle d'un Marx – de penser la déchéance et l'aliénation»[7].

Troisième glissement, qui consiste dans le fait de voir le pouvoir étatique non seulement comme principe de division mais également comme paradigme de l'oppression politique, l'État moderne se définissant comme le détenteur de la violence légitime. Comme si, au fond, le pouvoir ne pouvait être qu'oppressif, comme s'il n'y avait pas, dans la pensée moderne aussi, une conception positive du pouvoir, en particulier du côté des Lumières, en rupture avec cette analyse sinistre de la modernité, à l'œuvre chez Foucault à la même période. Qu'il y ait une critique de l'oppression chez La Boétie, c'est une évidence, mais y déceler en outre une pensée de la toute-puissance de l'État, d'un État qui ne prendra les traits de l'absolutisme qu'un siècle plus tard, c'est aller un peu vite en conjectures. La séparation qu'entraîne le pouvoir, la hiérarchie des rôles sociaux qu'elle produit, n'est en rien un fait proprement moderne, et La Boétie n'avait pas besoin d'une intuition parti-

[5] *Ibid*., pp. 229-230.
[6] *Ibid*., p. 233.
[7] *Ibid*., p. 236.

culière pour en dresser le portrait, la considération des rapports familiaux, religieux ou politiques de son siècle suffisait à son analyse. Au fond, ce que découvre Clastres chez La Boétie, c'est simplement une confirmation de ce qu'il y cherchait, à savoir qu'il est possible de penser une société délivrée du pouvoir, égalitaire et pacifique, où l'union l'emporterait sur la division, société qu'il a su trouver dans un espace autre, celui des sociétés primitives amazoniennes, à défaut de la rencontrer dans l'histoire. Or, malgré son intérêt et sa fécondité, cette thèse même n'est pas sans poser problème puisqu'elle suppose que les sociétés de la division sont des constructions, ce qui conduit à penser qu'il existe des sociétés y échappant. C'est cela la *malencontre* selon Clastres, un accident tragique producteur de l'histoire humaine sous la forme de l'État, qui a fait oublier aux êtres humains leur liberté réelle car naturelle. Mais reste à montrer que les sociétés primitives sont tout à la fois sans division sociale, égalitaires, pacifiques et constituées d'êtres libres. Comment ne pas voir ici une belle utopie indissociable du contexte des années 1970 marqué par le désir d'assister à la disparition de l'État et des classes sociales à la fin de l'histoire, et suffisamment puissante pour voiler non seulement les contradictions théoriques du discours ethnologique de Clastres, mais aussi les leçons empiriques de l'anthropologie elle-même?

Car, à dire vrai, il n'existe pas de sociétés sans division, qu'elle soit naturelle (la division sexuelle étant de fait une division) ou sociale, même si elle ne se manifeste pas de manière aussi sensible que dans les sociétés modernes où la répartition des tâches et des biens la rend extrêmement voyante ; il n'existe pas plus de sociétés purement égalitaires, et le fait que l'inégalité soit si perceptible dans les sociétés modernes ne signifie pas pour autant qu'elle n'existe pas dans des sociétés où elle est moins évidente, du fait que les biens à partager sont aussi moins nombreux. De plus, les sociétés primitives ne sont en rien des sociétés pacifiées, car la paix qui y règne à l'intérieur se traduit aussi par une guerre larvée à l'extérieur qui n'est jamais sujette à un règlement définitif[8]. Enfin, la liberté naturelle qui serait le propre des êtres humains vivant dans ces sociétés cache mal une soumission *totale* à une puissance extérieure, certes non humaine, qui est celle de la tradition, qui s'impose unilatéralement à tous et qui ne saurait être remise en question.

Nous ne pouvons donc pas suivre Clastres quand il prétend que «la division n'est pas une structure ontologique de la société et, qu'en conséquence, avant l'apparition malencontreuse de la division sociale, se déployait *nécessairement*, *par conformité à la nature de l'homme*, une société sans oppres-

[8] Ce que montre bien, par exemple, l'enquête ethnologique d'un Philippe Descola dans *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris 1994.

sion et sans soumission»[9]. Nous supposons plutôt, avec Gauchet, qu'il n'y a pas de société humaine sans division, mais que cette division n'est pas nécessairement politique, pouvant être expliquée aussi par le religieux, qui produit aussi une forme d'oppression et de soumission mais d'un autre type, et que Clastres n'a pas su voir, obnubilé qu'il était par les rapports de classe qui sont des rapports politiques[10]. Dans ce cas, contrairement au souhait de Clastres, il ne saurait exister de sociétés sans division, ces «sociétés premières se déployant dans l'ignorance de la division, premières d'exister avant le fatal malencontre; objet privilégié, sinon exclusif, de l'ethnologie: les sociétés contre l'État»[11]. C'est en cela qu'elles sont pour lui des sociétés égalitaires, puisque personne n'y est détenteur du pouvoir, comme s'il n'existait de pouvoir que politique, comme si la limitation du pouvoir du chef par le poids de la coutume supprimait toute forme de différence, comme s'il n'y avait pas au sein de ces sociétés de subtiles divisions entraînant des formes d'inégalités tenant à la nature ou à la culture, comme s'il existait finalement, impensé rousseauiste si ce n'est romantique, une nature pure et vierge d'une humanité libérée de la servitude dont ces sociétés nous donneraient un aperçu véridique alors même qu'elles sont des sociétés de la domination absolue face à la loi des origines, sociétés dans lesquelles les êtres humains n'ont aucune possibilité réelle de se prendre en main et de se doter d'un destin commun. Comme le souligne à juste titre Pierre Birnbaum, «en privilégiant la société des sauvages, Clastres se résigne à l'acceptation d'une forme de contrôle absolu qui réduit à néant la liberté des hommes […]. De même, il abandonne la conception optimiste de La Boétie qui estimait pour sa part que, dans les sociétés modernes, le temps de la servitude n'était que provisoire»[12].

Quant à la vision que nous propose Clastres d'un État produisant de la division, de l'inégalité et de la soumission, ce qui n'est pas faux évidemment, on s'étonne néanmoins qu'un tel discours ait été tenu dans les années 1970, au moment même où l'État en Occident assumait sans doute à son maximum son rôle d'État providentialiste et redistributeur, et la brève allusion faite par Clastres aux diverses figurations contemporaines de l'État totalitaire laisse rêveur, comme s'il mettait sur le même plan toutes les productions historiques de l'État, libérales et socialistes, ce qui n'était pas, il

[9] P. Clastres, *op. cit.*, p. 232-233 (c'est nous qui soulignons).

[10] Voir notamment les deux articles que Marcel Gauchet a consacrés aux sociétés primitives en 1976-1977 (*Politique et société : la leçon des sauvages*» et «*La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive*), réédités récemment dans *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002.

[11] P. Clastres, *op. cit.*, p. 233.

[12] P. Birnbaum, *Sur les origines de la domination politique: À propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres*, «Revue française de science politique», 27 (1977), pp. 20-21.

est vrai, inhabituel à l'époque. En outre, cela revient à occulter l'autre texte de La Boétie, son *Mémoire sur la pacification des troubles* de 1562, jamais cité par Clastres d'ailleurs, qui présente l'État non pas comme un monstre froid producteur de division, mais au contraire comme un instrument de réconciliation religieuse et d'union sociale. Sur ce point, nous ne pouvons que partager le sentiment de Jean-Michel Delacomptée quand il écrit que «l'État, pour La Boétie, n'était pas ce monstre absolu surgi de nulle part qui hante les cauchemars indigènes de Pierre Clastres, mais l'instrument de la mesure sans lequel les citoyens se déchirent»[13]. Le *Discours* n'est pas plus une critique de l'État bureaucratique, comme le dépeignent Abensour ou Gauchet, et son auteur n'est en rien du côté des dominés pour lesquels il aurait formulé une critique de la classe dominante comme le pense Lefort. Car, qui ne voit qu'à trop déterritorialiser un texte on ne fait que le territorialiser de nouveau, le détachant d'un contexte pour le rattacher à un autre, qu'il peut certes éclairer, mais non anticiper. Bref, il faut renoncer à faire de La Boétie le prophète des temps modernes dont il aurait anticipé intuitivement les dérives totalitaires et bureaucratiques. Interpréter un texte suppose en effet le respect d'un minimum de critères méthodologiques, une éthique de lecture à laquelle la coterie lefortienne n'a pas souhaité se plier en présentant le *Discours de la servitude volontaire* comme un texte absolument irréductible aux catégories de l'histoire de la philosophie moderne, et qui demande un déchiffrement pour le comprendre, pour parvenir à saisir que ce dont il parle ce n'est rien moins que la genèse de l'État moderne tirant son principe de la société elle-même, déchiffrement qui ne pouvait être réalisé qu'à leur époque, comme si cette tentative de dévoilement pouvait être totalement objective et décontextualisée.

2. *Les raisons de la soumission: lâcheté, coutume et intérêt*

Si la finalité du *Discours* est autre qu'une réponse au problème de la division du social face à l'État, quelle est-elle vraiment? Pour essayer de répondre à cette question autrement que ne l'ont fait Abensour, Gauchet, Lefort et Clastres, il faut suivre La Boétie pas à pas car la structure de son *Discours de la servitude volontaire* est relativement complexe et multiforme et rend délicate toute interprétation d'ensemble. Alors que le texte s'ouvre sur la problématique classique de la question de la meilleure forme de gouvernement, monarchique, aristocratique ou démocratique, La Boétie évacue d'emblée ce point en le présentant comme un faux problème puisque la monarchie n'a rien de public par définition, étant par nature du côté de la tyrannie – la république étant le seul type de gouvernement qui corresponde à

[13] J.-M. Delacomptée, *Et qu'un seul soit l'ami: La Boétie*, Gallimard, Paris 1995, p. 157.

l'essence même de la *res publica*, de l'État en tant que chose publique. Le vrai problème politique n'est donc pas celui du meilleur régime, mais celui du consentement à l'autorité politique, et en particulier tyrannique. Quels sont donc les mécanismes qui expliquent l'obéissance de tous à un seul homme? Quel est ce mystère qui fait que la multitude, malgré la force du nombre, accepte de se soumettre à la volonté d'un seul être? Comment se fait-il donc qu'un individu faible et désarmé, sans qualités particulières, puisse exercer un pouvoir violent et injuste sur une multitude bien plus puissante que lui? Pour répondre à cette énigme, La Boétie va proposer deux hypothèses.

La première, naturelle, est celle de la lâcheté, mais cette hypothèse est irrecevable car le rapport de force est par trop inégal en faveur de la multitude[14]. La seconde, qui tient de l'anomalie, consiste à dire que le tyran est un monstre qui fait exception à l'ordre régulier de la nature. Mais cette anomalie doit être expliquée, car il faut rendre raison du fait que des hommes libres acceptent de se soumettre à un monstre qui les réduit en esclavage. Pour en rendre compte, La Boétie va invoquer une seconde thèse importante, organisée autour de la notion de coutume. Si les hommes veulent leur propre servitude, c'est parce qu'ils ont oublié leur liberté première, c'est parce que la soumission leur est devenue une seconde nature. La soumission n'est pas en soi négative, puisque le processus éducatif suppose une forme d'obéissance première, qui permettra par la suite de s'en passer pour se conduire selon la raison. Mais cette obéissance première propre à l'éducation peut aussi créer une forme d'accoutumance à la sujétion transposable par la suite au niveau politique. La coutume semble bien être une des clefs expliquant la dénaturation humaine qui conduit à l'acceptation de la servitude, car elle est ce qui fait oublier aux êtres vivants leur véritable nature, c'est-à-dire leur goût pour la liberté[15].

Mais il est des coutumes qui encouragent la liberté et ne visent pas seulement à produire de la soumission, et l'histoire humaine propose des exemples de peuples ayant fait la démonstration de leur attachement naturel à la liberté, ayant choisi de se conformer à leur nature plutôt que de s'en détacher, comme ce fut le cas à Sparte dans l'Antiquité et comme cela semble être le cas à Venise du temps de La Boétie[16]. Le désir de liberté est certes un

[14] La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Gallimard, Paris 1993, p. 81: «Appellerons-nous cela lâcheté ? Dirons-nous que ceux qui servent soient couards et recrus? Si deux, si trois, si quatre ne se défendent d'un, cela est étrange, mais toutefois possible […]. Mais si cent, si mille endurent d'un seul, ne dira-t-on pas qu'ils ne veulent point, non qu'ils n'osent pas, se prendre à lui, et que c'est non couardise, mais plutôt mépris ou dédain».

[15] Ivi, p. 96: «Mais certes la coutume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grande vertu qu'en ceci, de nous enseigner à servir et, comme l'on dit de Mithridate qui se fit ordinaire à boire le poison, pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude».

[16] On retrouve déjà dans le *Discours* l'opposition entre les Vénitiens, symbole du peuple

trait de nature, mais son caractère naturel ne se conserve qu'à la condition d'une expérience politique favorable. Sans celle-ci, on ne peut savoir ce que c'est que d'être libre, et donc on ne peut en éprouver la passion. L'amour de la liberté doit être précédé par l'expérience politique de la liberté, et c'est bien la politique qui fait des êtres humains ce qu'ils sont. Il ne faut donc pas opposer la liberté naturelle à l'artifice de la servitude car la nature ne se développe qu'à partir du pli artificiel de l'éducation familiale et politique.

Reste à comprendre comment le tyran s'y est pris pour parvenir à faire oublier aux hommes leur liberté native. Au fond, le travail d'acculturation à la servitude par le tyran se fait de deux manières, en garantissant son pouvoir par la force et en abêtissant le peuple par des divertissements en tous genres. Un des moyens les plus efficaces d'abêtir le peuple est de conférer à la source du pouvoir du prince une essence mystique en la faisant découler de discours mythiques et religieux de façon à faire croire sinon à sa divinité, du moins à l'origine sacrée de son autorité, et le cas français constitue pour La Boétie un bon exemple d'une telle duperie, les rois de France s'étant servis de symboles (l'ampoule ou l'oriflamme) pour mieux assujettir la populace.

De là se tire l'attachement des sujets politiques à leur propre servitude, le secret étant dévoilé par la présentation d'une troisième thèse, qui consiste à présenter la pyramide de la solidarité des intérêts qui lie chaque individu au tout, et le tout au tyran:

> On ne le croira pas du premier coup, mais certes il est vrai: ce sont toujours quatre ou cinq qui tiennent tout le pays en servage. Toujours il a été que cinq ou six ont eu l'oreille du tyran, et s'y sont approchés d'eux-mêmes, ou bien ont été appelés par lui pour être les complices de ses cruautés, les compagnons de ses plaisirs, les maquereaux de ses voluptés, et communs aux biens de ses pilleries […]. Ces six ont six cents qui profitent sous eux, et font de leur six cents ce que les six font au tyran […]. Grande est la suite qui vient après cela, et qui voudra s'amuser à dévider ce filet, il verra que, non pas les six mille, mais les cent mille, mais les millions, par cette corde, se tiennent au tyran.

Si la tyrannie se perpétue, comme le montre l'image frappante de la corde qu'utilise La Boétie, c'est que nombreux sont ceux qui ont intérêt à ce qu'elle se maintienne en l'état. La tyrannie ne peut en effet se soutenir par sa seule force, ce qui est physiquement impossible, et les artifices du tyran ne suffisent pas à expliquer la durabilité de son pouvoir. Pour donner toute sa force au concept de servitude, La Boétie montre que la sujétion résulte d'un certain choix conscient et réfléchi, et qu'elle est librement acceptée par ceux

libre, et les Turcs, symbole du peuple esclave, qui deviendra un topos de la pensée politique moderne au siècle des Lumières.

qui y consentent. Cela étant, la prise en compte de l'intérêt doit se concevoir dans le cadre d'une situation établie, d'une coutume particulière, qui n'est plus un effet subi mais qui se renforce par la réflexion des sujets qui choisissent volontairement d'y adhérer et de ne pas la remettre en question. Il y a donc un motif conscient qui joue en faveur de la tyrannie, qui est l'intérêt liant chacun à son niveau à la structure tyrannique du pouvoir, et un motif inconscient, qui est la coutume, car on ne peut désirer ce que l'on ne connaît pas. Pour décrypter le phénomène politique de la tyrannie, il fallait donc pousser l'explication jusqu'à son terme afin de montrer que le désir de servitude provient en partie de l'individu lui-même, qui en est la cause, quand bien même il y a été en partie contraint, par la coutume qui lui a fait oublier sa liberté naturelle.

Pour La Boétie, c'est avant tout l'intérêt qui constitue le vrai principe de la servitude volontaire, et cette réponse tranche avec celle apportée par la tradition républicaine, où l'on est soumis par l'autre et non par soi. Cette solution permet de répondre au problème évoqué au départ, celui de la disproportion existant entre l'un et la multitude. En fait, la relation de l'un au multiple n'est pas une relation de grandeurs disproportionnées mises face à face, c'est une relation entre des points qui ne sont que les extrémités d'un axe le long duquel se transmet une force qui se démultiplie à chaque relais. Il est physiquement impossible qu'un seul homme domine une multitude, à moins de supposer le pouvoir selon une structure pyramidale qui en rende compte et qui fasse disparaître l'anomalie que constitue la tyrannie. En procédant selon une physique naturelle du pouvoir, La Boétie parvient finalement à expliquer ce qui, au départ, paraissait tout bonnement inexplicable. Le *Discours* ne se réduit donc pas un exercice rhétorique classique, à une nostalgie de la liberté native perdue ou encore à une exaltation lyrique du soulèvement; c'est un texte qui vise à rendre compte du pouvoir, et des mécanismes qui permettent d'expliquer rationnellement la tyrannie, conçue au départ comme un phénomène monstrueux et inexplicable.

3. *Un détour inattendu: le* Mémoire sur la pacification des troubles

Un moyen de tester cette hypothèse de lecture est de la confronter au difficile problème de la conciliation des deux textes politiques de La Boétie, à savoir le *Discours de la servitude volontaire* et le *Mémoire sur la pacification des troubles* de 1562[17]. À première vue, ces deux textes semblent

[17] À noter que Abensour, Gauchet, Clastres et Lefort évacuent le *Mémoire*, lui reprochant de ne pas refléter réellement l'esprit de La Boétie, allant même jusqu'à sous-entendre qu'il n'est pas de lui. Mas on peut tout aussi bien penser qu'ils ne souhaitent pas l'utiliser parce qu'il dessert l'interprétation qu'ils se font d'un La Boétie théoricien d'une certaine modernité politique.

inconciliables, le *Mémoire* se présentant comme une négation du *Discours*. En effet, dans le *Mémoire*, La Boétie fait l'apologie de la puissance étatique et va même jusqu'à défendre un «terrorisme d'État» lorsqu'il en appelle à une répression rigoureuse de toutes les formes de sédition, là même où dans le *Discours* il semblait plutôt prendre le parti du peuple contre la tyrannie étatique. Or, face à la question de la pratique du culte qui divise à son époque théologiens protestants et catholiques, La Boétie se fait le tenant d'un discours extrêmement conservateur en refusant toute forme de tolérance, car tolérer les divisions religieuses conduit à son avis à l'irrévérence à l'égard de toute forme d'autorité établie, qu'elle soit religieuse ou politique. Le protestantisme, qu'il le veuille ou non, fournit une légitimation à la désobéissance civile vis-à-vis des magistrats. Dans ce cas, comment remédier à la situation? La Boétie propose trois remèdes: maintenir l'ancienne doctrine (la religion catholique) mais en restaurant ses mœurs pour que les protestants n'aient plus rien à lui reprocher et y reviennent; la remplacer par la nouvelle religion réformée; assurer la coexistence des deux religions sous le soin des magistrats. La Boétie rejette d'emblée les deux derniers remèdes qui lui paraissent les plus dangereux parce que source de désordres et de conflits et leur préfère le premier pour assurer l'unité du royaume, n'hésitant pas à défendre l'idée qu'il faut parfois soumettre le peuple par la force.

Comment expliquer cette défense conservatrice de la monarchie après avoir lu le *Discours*? On peut faire l'hypothèse que le *Discours* est plus un texte animé par une nostalgie de la vertu républicaine qui se serait perdue et par un réalisme objectif quant à la réalité de la sujétion humaine du fait du poids des coutumes qu'un appel à la révolution. Ce qui importe, pour La Boétie, c'est la dénaturation des êtres humains qui les conduit à accepter volontairement la servitude plutôt que de s'y opposer. À cet égard, il faudrait donc opposer le peuple, qui apparaît dans le *Discours* comme dans le *Mémoire* sous la forme d'une populace dangereuse, crédule, incapable de se diriger par elle-même et d'être à la hauteur de sa liberté native, de certains individus bien nés, sorte d'aristocratie naturelle qui renvoie à ceux qui savent se servir de leur raison pour faire au moins en pensée l'expérience de la liberté et pour ne pas se laisser duper par les artifices du tyran[18]. C'est à eux que s'adresse le *Discours*, qui n'est pas tant un appel à la révolte ou à la résistance politique du côté du peuple qu'un appel à la résistance morale du côté de ceux que La Boétie appelle les «gens de bien», qui, tout en acceptant le principe de l'obéissance civile, n'en conservent pas moins le goût de la liberté. C'est là l'attitude morale de ceux qui partagent entre eux l'amour d'une liberté perdue et qui acceptent d'obéir à la loi, même injuste, mais sans

[18] C'est la démonstration que nous avons faite dans *La Boëtie, le peuple et les 'gens de bien'*, cit.

être dupes quant à leur servitude, ce qui fait du *Discours* avant tout un texte d'inspiration aristocratique plutôt que démocratique, un texte à lire entre amis comme l'avait si bien compris Montaigne.

4. *En guise de conclusion: du réseau d'amis à l'amitié en réseau*

Alors, pour qui écrivez-vous M. de La Boétie, si ce n'est pour ces amis aptes à comprendre le sens de votre propos et qui savent eux aussi que l'obéissance formelle au pouvoir n'interdit en rien la liberté intérieure que procure la fréquentation des grands auteurs? Cette notion d'amitié, sur laquelle tant Clastres que Lefort ont insisté à juste titre, me semble essentielle pour comprendre le sens réel du *Discours*, qui est de préserver la liberté au sein d'un réseau d'amis partageant une même culture gréco-latine, culture qui permet de lire le présent avec les lunettes du passé afin de démasquer les formes contemporaines d'une tyrannie qui n'en finit pas de s'imposer aux hommes. Relire le *Discours* aujourd'hui pourrait avoir pour mérite de repérer de nouvelles servitudes volontaires, tel que notre attachement viscéral aux nouvelles technologies de l'information en général, et aux réseaux sociaux en particulier. Si les deux explications les plus fécondes de la servitude volontaire sont bien la coutume et l'intérêt, comme La Boétie s'est fait fort de le montrer, qui ne voit que la modernité a fait de la nouveauté sa coutume, nous assujettissant à priser le remplacement frénétique des objets techniques, et qu'elle a réduit une bonne part de la sphère de nos intérêts à ces mêmes objets techniques et à ce qu'ils peuvent nous apporter en termes d'information ou de divertissement. Et, à l'intérieur de cet espace technologique existe une nouvelle conception de l'amitié en réseau, qui nous paraît symptomatique de cette nouvelle servitude *volontaire*, puisque rien ni personne ne nous force à en être membres ou à nous en retirer.

Cette nouvelle conception de l'amitié a galvaudé le nom d'ami, si précieux pour La Boétie, pour qui il signifiait un semblable, un compagnon de fortune plutôt que d'infortune, qui, nourri aux mêmes textes et possédant les mêmes références, la même expérience intellectuelle au fond, était seul apte à saisir la vraie finalité du *Discours de la servitude volontaire*, qui est moins une incitation à la rébellion armée qu'un encouragement à la libération intérieure, à cette *franchise*, comme on disait à l'époque, qui s'accommode du pouvoir en place parce qu'elle sait que le renverser ne produirait en rien la libération de tous mais l'émergence d'une nouvelle servitude, et peut-être pire que la précédente. Or, cette résistance possible à la servitude que procurait l'amitié, que devient-elle quand la notion même d'amitié perd toute substance et signifie non plus un regard critique du pouvoir en place porté en commun mais une démultiplication des *ego* vécue sous un mode narcissique? Comment ne pas voir en effet, dans cette longue chaîne d'amitié

prétendue la métaphore même utilisée par La Boétie pour décrire l'essence même de la tyrannie? La différence que l'on peut voir entre les deux chaînes est d'ordre spatial, l'une étant conçue selon l'axe vertical de la distribution du pouvoir, l'autre selon l'axe horizontal de la distribution de l'information. Mais la libération reste dans les deux cas possible, et il suffit seulement pour cela, comme l'avait déjà préconisé La Boétie en son temps, de refuser de jouer le jeu de la servitude, voire même d'utiliser à contre-emploi les instruments censés nous asservir pour parvenir à une libération mutuelle. Ainsi, plutôt que d'être l'instigateur d'une théorie politique de l'indivision du social, comme le voulait Clastres, La Boétie apparaît au contraire comme l'un des premiers penseurs de la division sociale permettant à un espace autonome de se constituer contre l'État moderne naissant.

Candido, ovvero il sogno della semplice verità

di Luigi Capitano[1]

Abstract
Leonardo Sciascia's novel, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, is a thought experiment and a literary *divertissement* on the disturbing power of candor and truth in a world and age more and more overshadowed by the tangles and ambiguities of power. The hilarious apologue, while deviating from its philosophical model - *Candide* by Voltaire - allows moments of subtle reflection on the relationship between truth and power, in spite of the lighthearted and apparent vitalism, and even on the eccentric platonism of the literature that sees life fade in a dream, as in the story by Yves Bonnefoy (*Un rêve fait a Mantoue*).

Keywords: Candor, Life, Platonism, Simplicity, Truth.

Quando nel 1977 uscì da Einaudi *Candido, ovvero un sogno fatto in Sicilia*, lo sguardo di Sciascia – apparentemente ripiegato in un sogno metaletterario – già si sporgeva, in modo lungimirante, oltre il muro di quel 1989 che, insieme all'anno della scomparsa dello scrittore siciliano, segnava il dischiudersi di inediti scenari mondiali.

I bersagli preferiti di Sciascia – qui come altrove – rimangono il trasformismo politico, il cattocomunismo, il fascismo riciclato nel regime democratico come nelle nuove file della mafia, le ipocrisie della chiesa, le chiese di partito. La vena polemica del romanzo, alleggerita da un irresistibile umorismo, investe pure i conflitti all'interno dell'istituzione-famiglia (che nessuna psicanalisi serve a risolvere), l'incorreggibile gioco sociale delle parti, l'opaca e sordida logica del potere, i fanatismi dell'ideologia, i miti della letteratura e della filosofia.

Nato nella notte dello sbarco alleato in Sicilia, Candido è l'involontario *enfant terrible* e il *puer aeternus* che, col suo vitalismo innocente e privo di malizia, passa indenne attraverso tutte le prove e disavventure della vita, provocando terremoti familiari e reazioni di sconcerto nella società con il suo disarmante candore, spesso scambiato per imbecillità, o peggio, per la cattiveria di un piccolo «mostro». Basti dire che, per il semplice fatto di non riuscire a nascondere la verità, Candido sarà la causa involontaria del suicidio del padre. Origliando nello studio legale del padre – l'avvocato Munafò

[1] Università degli Studi di Palermo (luigi.capitano@gmail.com).

– Candido apprende, infatti, che il tenente dei carabinieri ha arrestato, con l'accusa di omicidio, la persona sbagliata. Una volta spifferata la verità ai propri compagni d'asilo, fra cui il figlio dello stesso tenente, l'avvocato Munafò, implicato per aver coperto il vero assassino, non trova altra soluzione che togliersi la vita. Allo stesso modo, Candido è accusato di aver provocato la rovina politica del nonno, il vecchio generale fascista 'riciclato' da deputato democristiano, che – appunto per 'colpa' di Candido – ha perso l'influente fiducia elettorale dell'arciprete.

Ma il candore di Candido è tutt'altro che stupidità; è semmai semplicità, innocenza, spontaneità, purezza, potenza della verità, istinto di giustizia, libertà, capacità di risolvere in maniera giocosa il «cruciverba» delle cose[2]. Si potrebbe dire, con parole di Bonnefoy, che l'ingenuità di Candido appartiene all'«intelligenza delle creature libere»[3]. Sciascia traspone tale sbrigliata «ingenuità» e tale candore, di vaga memoria pirandelliana, nella sua creatura letteraria: «L'anima candida […] ha un linguaggio proprio, semplificato ed elementare»[4]. Nelle mani di Sciascia, il candore diventa l'arma di un impietoso sarcasmo nei confronti della società siciliana, facile metafora dell'Italia di fine secolo, nonché di un'epoca di fatale tramonto planetario delle ideologie. L'autore quindi sviluppa, in una cornice umoristica e da «sogno» letterario, alcune linee prospettiche che aveva già tracciato in *A ciascuno il suo*, *Il contesto* e *Todo modo*. Lo sfondo rimane, infatti, quello della profetica «cronaca» di una «desertificazione ideologica e ideale», in Italia come su scala «mondiale»[5]. Anche in questo novello *Candido*, come nell'archetipo voltairiano, l'ironia scorre rapida e leggera – come nell'intenzione dell'autore – su tutte le vicende che toccano il piccolo protagonista che ben presto cresce come uno spirito libero, facendosi largo fra le vili piccinerie della generazione dei padri e dei padri dei propri padri. L'utopia 'comunistica' della terra da donare ai contadini si scontra sia con gli interessi dei parenti, sia con i bizantinismi, gli imbrogli della politica e le tartuferie dei segretari locali di partito (in questo caso, del partito comunista, al quale Candido ha commesso l'ingenuità di iscriversi per venirne alla fine espulso). E tuttavia ogni occasione perduta sul fronte della menzogna, sembra essere magicamente ritrovata su quello dell'autenticità. Ad esempio, mentre

[2] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia* [1977], in *Opere*, vol. II, Bompiani, Milano 2004, p. 363 (d'ora in avanti, ci riferiremo a questa edizione in tre volumi).

[3] Y. Bonnefoy, *Un sogno fatto a Mantova*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 34-35. Il racconto, scritto in un'ammirevole prosa poetica, uscì per la prima volta sul «Mercure de France» nel 1967. Sciascia lo menziona col suo titolo originale, perché appunto non era stato ancora tradotto in italiano. Il testo, si trova ora raccolto in *L'improbable, suivi de Un rêve fait à Mantoue*, Mercure de France, Paris 1992, pp. 199-205.

[4] L. Sciascia, *Pirandello e il pirandellismo* [1953], in *Opere*, cit., vol. III, p. 1033.

[5] L. Sciascia, *La Sicilia come metafora* [1979], intervista a M. Padovani, Mondadori, Milano 1979, p. 71.

svanisce senza un apparente perché la storia d'amore con la governante del nonno (Paola), complicata dall'«anima sentimentale» di lei, un nuovo sogno di *eros* e libertà fiorisce con la cugina Francesca. Insieme a lei, Candido si metterà a girare per il mondo (un po' come nel racconto di Bonnefoy), fino a raggiungere, dopo Torino, una fascinosa Parigi letteraria, dove gli capiterà di rincontrare l'ex prete-precettore nonché la madre col nome inglesizzato («Grace», da «Maria Grazia»), al seguito dell'ufficiale americano con cui si era unita dopo lo sbarco in Sicilia[6].

In una società in cui l'«importante era confermare una regola e non turbare le apparenze», Candido viene percepito come un soggetto «incapace di osservare le regole del giusto vivere»[7]. Egli è protagonista di un romanzo di formazione *à rebours*, in cui l'unico *exemplum* positivo ed edificante viene offerto proprio dal pericoloso, catastrofico «potere» di un'anima «divinamente incauta» – la felice definizione è di Bontempelli – che tutti quelli che gli stanno intorno (con l'eccezione della sua ultima compagna) vorrebbero disciplinare, normalizzare, conformare a questo o quel codice dell'imperante ipocrisia sociale e «microfisica del potere»[8]. Impresa fatalmente votata allo scacco, dal momento che perfino l'interdizione di Candido dalla famiglia, nonché l'espulsione dal partito, si capovolgeranno, alla fine, in altrettante *chance* positive per lui.

Romanzo atipico nella produzione sciasciana, il *Candido* è una storia a lieto fine. Il piccolo orfano di padre, abbandonato dalla madre, soggetto difficile da trattare come pure da psicanalizzare, subirà dunque un'evoluzione tutto sommato positiva. Sarà un improbabile prete-istitutore in crisi di appartenenza e di identità – don Antonio Lepanto – a tentare l'inutile impresa dell'analisi e dell'educazione, per doversi infine spretare ed 'epifanizzare' proprio grazie alla maieutica capovolta istituita con l'ex allievo Candido. Sciascia riesce quindi ad immaginare Candido felice: «si sentiva figlio della fortuna; e felice». Questa è la conclusione del libro, che realizza in qualche modo l'utopia del proprio autore, nel vagheggiamento letterario di una libertà e di una felicità raggiungibili, a dispetto di una visione del mondo non certo incline all'ottimismo della ragione.

Candido incarna così il 'sogno' di una verità semplice e non certo confusa, tormentata e sfrangiata come quella espressa da don Antonio nel suo modo di percepire se stesso in rapporto al partito comunista: «era, ogni vol-

[6] Parigi: «una città-libro fatta di tanti libri. Una città che si potrebbe dire il sogno di una biblioteca, se a una biblioteca si potesse attribuire la facoltà di sognare» (L. Sciascia, *Cruciverba* [1983], in *Opere*, cit., vol. II, p. 1274).

[7] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., pp. 362, 384.

[8] M. Bontempelli, *Pirandello o del candore* [1937], in Id., *Opere scelte*, a cura di L. Baldacci, Mondadori, Milano 1978, p. 813. Cfr. L. Sciascia, *Pirandello e la Sicilia* [1960], in *Opere*, cit., vol. III, p. 1063; Id., *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., pp. 383-387.

ta, una verità. Ad un certo punto, Candido tentò di metterle assieme, tutte quelle verità. Non ci stavano»[9]. Per Don Antonio, «queste tante verità che debbono necessariamente stare assieme costituiscono il dramma dell'uomo di sinistra e della sinistra»; un dilemma, a suo dire, non tanto dissimile da quello del libero arbitrio e della predestinazione. Ma tutto questo è ancora troppo complicato per Candido che, come abbiamo detto, persegue dall'inizio alla fine l'ideale di una verità semplice: «E se l'insieme di tante verità fosse una grande menzogna? È una domanda semplice che potrebbe trovare una risposta semplice»[10].

Candido è una «creatura d'altra specie» in senso leopardiano, alle prese con i cinici meccanismi della società e i riti infernali del mondo[11]. Una creatura libera, senza risentimenti né malinconie; senza complessi né velleità di rivoluzionaria trasformazione del mondo. L'ottimismo del candore si trova ristabilito da Sciascia su un'ottava maggiore, in una sorta di parodia al secondo grado. Sicché il sogno di Candido fatto in Sicilia risulta vincente sia sulla mascherata leopardiano-pirandelliana della società, sia su quell'indecifrabile e quasi kafkiano volto del Potere che si riflette nelle maschere del padre, del partito, ecc.[12] Nella sua semplicità, la verità della vita risulta più fortunata di ogni ipocrita liturgia del potere come d'ogni altra cosa. Così almeno nel 'sogno' di Candido, che rimane anche un 'sogno' del suo stesso autore. Da ciò deriva la godibilità di questo romanzo che per una volta non è un giallo, ma una paradossale parodia del pessimismo voltairiano.

In *Todo modo* don Gaetano – il sofisticato prete organizzatore dei ritiri spirituali democristiani – aveva accostato, in maniera ardita e paradossale, la posizione del *Candide* a quella di Blaise Pascal: «È stato detto che il razionalismo di Voltaire ha uno sfondo teologico incommensurabile all'uomo quanto quello di Pascal. Io direi che il candore di Candide vale esattamente quanto lo spavento di Pascal, se non è addirittura la stessa cosa»[13]. Questa frase di Sciascia si riallaccia, come vedremo, ad un'osservazione fatta pochi anni prima (nel 1974) da Italo Calvino, nella sua introduzione al *Candido* di Voltaire. Il razionalismo di Candide, come lo sgomento pascaliano dell'infinito, risponderebbe infatti, secondo i cervellotici argomenti di don Gaetano, a quella stessa esigenza metafisica che di fatto renderebbe vana la fuga dal

[9] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 453.
[10] *Ibid*.
[11] G. Leopardi, *Pensieri*, I, a cura di C. Galimberti, Adelphi, Milano 1995, p. 13. Quello che Leopardi chiama «machiavellismo di società» fa passare la virtù per dabbenaggine (Id., *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello*, in *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1998, p. 542).
[12] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 450.
[13] L. Sciascia, *Todo modo* [1974], in *Opere*, cit., vol. II, p. 188.

Dio cristiano: «l'esodo da Dio è una marcia verso Dio»[14].

Nel suo *Candide o la velocità*, Calvino scriveva:

> Ci accorgiamo a questo punto che la nostra lettura del *Candide*, che voleva essere tutta esterna, tutta «in superficie», ci ha riportato al centro della «filosofia», della visione del mondo di Voltaire. Che non è di riconoscersi soltanto nella polemica con l'ottimismo provvidenzialistico di Pangloss: a ben vedere, il mentore che accompagna Candide più a lungo non è lo sfortunato pedagogo leibniziano, ma il «manicheo» Martin, il quale è portato a vedere nel mondo solo le vittorie del diavolo; e se Martin sostiene la parte dell'anti-Pangloss, non si può certo dire che sia lui ad avere partita vinta. Vano – dice Voltaire – è cercare una spiegazione metafisica del male, come fanno l'ottimista Pangloss e il pessimista Martin, perché questo male è soggettivo, indefinibile e non misurabile; il credo di Voltaire è antifinalistico, ossia, se il suo Dio ha un fine, sarà un fine imperscrutabile; un disegno dell'universo non esiste o, se esiste, spetta a Dio il conoscerlo e non all'uomo; il «razionalismo» di Voltaire è un atteggiamento etico e volontaristico che si capisce su uno sfondo teologico incommensurabile all'uomo quanto quello di Pascal[15].

Ma il romanzo di Sciascia è certamente anche qualcosa di più di una semplice parodia che infrange l'interdizione di don Gaetano, secondo cui il *Candido* di Voltaire non ammetterebbe riscritture.

Il *Candido* di Sciascia rappresenta, al contempo, uno sfogo critico nei confronti di tutti quei costrutti e quegli artifici – teorici, sociali, ideologici, ecc. – che sembrano congegnati per imbrigliare e soffocare allo stato nascente il contropotere della naturale, pura e semplice verità: quel «potere che Candido non sapeva di avere sul prossimo più prossimo», quella perturbante capacità di generare vitalissimi disastri e feconde disarmonie lungo la scia del suo cammino[16]. In effetti, solo da un osservatorio interno alla vita e alla natura, come quello incarnato da Candido, sarebbe stato possibile portare alla luce gli artifici della società, criticare i suoi riti, le sue menzogne, le sue mistificazioni, per quanto ammantati di un'apparente razionalità: si pensi, ad esempio, all'autoassolvente ragion di Stato che porta l'ufficiale americano ad appoggiarsi ai mafiosi locali per assicurare l'esito della liberazione («stavamo facendo una guerra»), o alla ragione di partito che impedisce a Candido di compiere un gesto di autentico comunismo (donare le terre di sua proprietà ai contadini), o alla ragione dell'onorabilità della chiesa (il tanto spesso invocato 'bene' della Chiesa). È il caso di quando Candido scopre

[14] Ivi, p. 187.

[15] I. Calvino, *Candide o la velocità*, Introduzione a Voltaire, *Candido ovvero l'ottimismo*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 5-10, poi in Id., *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991, pp. 112-117.

[16] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., pp. 383-387.

insieme all'arciprete suo amico – che per questo sarà costretto a dimettersi – la storia di un prete assassinato per aver sedotto la moglie di un avvocato. La risposta delle autorità ecclesiastiche, più preoccupata di salvare le apparenze che a denunciare lo scandalo, sarà del seguente tenore: «Non che la verità non sia bella: ma a volte fa tanto di quel danno che il tacerla non è colpa ma merito»[17]. Candido rimane radicalmente immune da una simile etica farisea, affidandosi piuttosto alla voce più semplice della verità: «le voci sono quasi sempre vere; e le cose sono quasi sempre semplici»[18]. È dunque il 'sogno' di una verità semplice e allo stato puro quello che ispira e guida ad ogni passo il nostro personaggio.

Tutto nella visione sognante di Candido è più semplice di quel che appare, così come nell'ironia del *conte philosophique* voltairiano tutto era «per bene», quand'anche potesse apparire, a tutta prima, come un male o come una disgrazia. La potenza del candore si rivela un'arma imbattibile contro ogni forma di ipocrisia, capace di fare capitolare l'imbecillità organizzata dei furbi come pure l'astuzia della ragione dei forti, nonché di scombinare il più consumato gioco delle parti.

Candido vede che «le cose sono sempre semplici», così come risulta semplice «fare all'amore» o come è semplice un fatto: «un fatto è un fatto: non ha contraddizioni, non ha ambiguità»[19]. Ciò consente a Candido di *sentirsi* nel vero, di trovarsi a casa sua nella verità: «Mi sento talmente nella verità, in ogni cosa, in ogni pensiero, che a momenti mi pare di aver valicato la soglia del segreto, del mistero: e cioè che non c'è segreto, non c'è mistero; che tutto è semplice, dentro e fuori di noi»[20]. Nel mondo della vita e nella natura abita una verità che sfugge ad ogni psicologismo: «è l'anima che mente, non il corpo»[21].

Tale apparente antipirandellismo e antiprospettivismo non è nemmeno, a sua volta, puro e semplice, poiché serve comunque a riconfermare la contestazione pirandelliana delle finzioni sociali: una denuncia condotta, appunto, da un'inattaccabile posizione di perfetto candore.

Nel 'sogno' di Candido – che rimane l'esperimento utopico-libertario di Sciascia – le contraddizioni, le incongruenze e le assurdità del mondo non richiedono «analisi» o spiegazioni così complicate e sofisticate[22]. Eppure le doppiezze, i dualismi e le contraddizioni non possono essere elusi. Nelle mani del romanziere, la metafora dei «due scorpioni nella bottiglia», ad esempio, non vale solo a rappresentare i blocchi delle due superpotenze

[17] Ivi, p. 391.
[18] Ivi, p. 390.
[19] Ivi, pp. 430-431.
[20] Ivi, p. 402.
[21] Ivi, p. 431.
[22] Ivi, p. 445.

(come nella metafora di un arguto giornalista), ma altre endiadi e altre polarità: nord-sud, destra e sinistra, le ambiguità delle ideologie dominanti[23]. La stessa morale della doppia verità (adottata anche da parte del Partito Comunista) si rivela una «menzogna» di troppo, se la verità dev'essere semplice.

Di fronte a tante ambiguità, lo stesso modello voltairiano viene ridotto ad una sorta di parabola antifilosofica. Non sarà un caso che quasi tutti i filosofi evocati nel romanzo di cui stiamo discutendo vengano 'strapazzati' da Sciascia, specie quelli della corrente marxista, con la significativa eccezione di Gramsci. Il tavolo stesso del potere, con tutte le sue magagne e le sue basse astuzie, si ritrova con le gambe per aria. Il finale del romanzo non lascia adito a dubbi: mentre ancora don Antonio (lo strano prete-psicanalista-comunista precettore di Candido) accarezza la statua di Voltaire, esclamando: «questo è il nostro vero padre», Candido compie il suo parricidio ironico-simbolico: «non ricominciamo coi padri»[24]. Parricidio doppiamente imperfetto, se si pensa al platonismo dei personaggi tanto caro a Pirandello, che sembra tornare anche in questo romanzo eccentrico di Sciascia.

Per Sciascia, solo nel sogno letterario è infatti possibile narrare storie più vere di quelle rappresentate dagli storici, perfino più vere delle verità offerte dai filosofi. Con Borgese, rimaniamo sulla linea di Aristotele[25], per il quale la poesia è più filosofica della storia, giacché illumina quelle verità che Vico chiamerà, dal canto suo, «universali fantastici». Non è nemmeno un caso che Hugo e Zola possano apparire, agli occhi di Candido – e si può supporre anche di Sciascia – «meglio» di Lenin e Marx[26], non soltanto per il fatto di rappresentare un istintivo e naturale, deideologizzato impegno sociale a favore della vita, ma anche per il fatto di riuscire ad abbracciare, insieme alle cose presenti e reali, le possibili cose a venire, i futuri contingenti.

Il candore del protagonista del nostro romanzo non rappresenta la resa della ragione, ma al contrario l'esercizio di una ragionevolezza attiva, non convenzionale, istintivamente critica: «tante cose forse davvero non le aveva sapute leggere, ma altre non le aveva capite proprio per il fatto che le aveva capite: e cioè nel rifiuto che proprio quelle cose Marx avesse voluto dire»[27].

[23] Ivi, p. 447.
[24] Ivi, p. 460.
[25] *Poetica*, 1451b.
[26] «Che vuol dire *sono meglio*? In che senso *sono meglio*? – Candido pur nella chiarezza di quel che sentiva, stentatamente, faticosamente, riuscì a dire che *erano meglio* perché parlavano di cose che ci sono ancora, mentre Marx e Lenin era come se parlassero di cose che non ci sono più. – Quelli parlano delle cose che c'erano, ed è come se parlassero delle cose che sono venute dopo. Marx e Lenin parlano delle cose che sarebbero venute, ed è come se parlassero delle cose che non ci sono più. –» (L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 407). Sul filo del paradosso, Candido qui si trasforma, per un attimo, in un sottile ragionatore.
[27] Ivi, p. 406.

Da questo punto di vista, il vero antenato di Candido non è Voltaire, ma Andersen: *I vestiti nuovi dell'imperatore*. Al grigio potere della *razionalità* Candido contrappone la perturbante potenza della verità, la colorata *ragionevolezza* della vita, la liberazione dell'*eros* e del sogno. Il sesso – come ne *I gioielli indiscreti* di Diderot – torna dunque a parlare in luogo del potere (Foucault)[28], ma questa volta lo fa in una dimensione di sogno alla Bonnefoy o alla Borges… Il tutto condito di passione neoilluministica per la verità nuda, per lo smascheramento, per la dissacrazione, l'irrisione, la libertà. Ironicamente voltate le spalle a Voltaire, Sciascia ritroverà ancora in Voltaire un novello Luciano, necessario antidoto alla stupidità e al fanatismo dei nostri tempi, e valida alternativa alla più razionale delle illusioni (quella cristiana)[29].

Per ora, nel *Candido*, Sciascia sembra accontentarsi del candore della vita tradotta in sogno e in letteratura. Ma non tutta la letteratura si salva dalla devastazione provocata dal candore. Lo stesso mito della letteratura americana verrà liquidato nel finale del romanzo, insieme agli idoli di America e Russia, le due superpotenze mondiali significativamente paragonate a «scorpioni nella bottiglia»[30]. Comunque sia, per Sciascia, la letteratura non può mentire. Resiste quindi il mito di una letteratura che – quasi platonicamente – rimane incapace di eludere la verità, poiché «nulla di sé e del mondo sa la genericità degli uomini, se la letteratura non glielo apprende»[31]. Lo scrittore siciliano lo ha peraltro ripetuto nel corso di svariate interviste: «Lo storico, e non lo scrittore, può falsificare la verità, può andare per tesi preconcette. Lo scrittore coglie sempre la verità»[32]. Nel succitato libro-conversazione, Sciascia confidava a Marcelle Padovani: «ritengo che lo scrittore sia un uomo che vive e fa vivere la verità, che estrae dal complesso il semplice, che sdoppia e raddoppia – per sé e per gli altri – il piacere di vivere. Anche quando rappresenta terribili cose»[33]. E ancora:

> Lo scrittore rappresenta la verità, la vera letteratura distinguendosi dalla falsa solo per l'ineffabile senso della verità. Va tuttavia precisato che lo scrittore non è per questo né un filosofo né uno storico, ma solo qualcuno che coglie intuitivamente la verità. Per quanto mi riguarda, io scopro nella let-

[28] L. Sciascia, *Nero su nero* [1979], in *Opere*, cit., vol. II, pp. 783-787.

[29] L. Sciascia, *Luciano e le fedi*, in *Cruciverba*, cit., pp. 967-975. Qui Sciascia cita le pagine 424-425 dello *Zibaldone* (in cui Leopardi difende il ruolo del cristianesimo nel salvare, razionalizzandole, le illusioni crollanti del mondo pagano) per contrapporle al disinganno (disincanto) della ragione e di quell'illuminismo perenne (o *ante litteram*) validamente rappresentato da Luciano.

[30] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 447.

[31] L. Sciascia, *La strega e il capitano* [1986], in *Opere*, cit., vol. III, p. 207.

[32] M. Jacob-M. Formica Jacob, *Testimoniare un mondo scomparso*, «Nuove Effemeridi», 3/9 (1990), p. 17.

[33] L. Sciascia, *La Sicilia come metafora*, cit., p. 78.

> teratura quel che non riesco a scoprire negli analisti più elucubranti, i quali vorrebbero fornire spiegazioni esaurienti e soluzioni a tutti i problemi. Sì, la storia mente e le sue menzogne avvolgono di una stessa polvere tutte le teorie che dalla storia nascono[34].
>
> Dalla scrittura-inganno […] sono arrivato alla scrittura-verità e mi sono convinto che, se la verità ha per forza di cose molte facce, l'unica forma possibile di verità è quella dell'arte[35].

Si ricordi, ad esempio, quanto Sciascia faceva dire a don Giuseppe Vella nel *Consiglio d'Egitto*: «un'impostura. La storia non esiste»[36], poiché nessuno storico è in grado di sentire la vera vita degli uomini, così come non saprebbe rendere conto di ogni foglia che muore. E anche quando l'abate mistificatore (Vella) bisbiglia fra sé e sé che «le cose non sono come sono», occorre riportare una simile 'complicazione' ad un superiore registro di verità[37]. Con una domanda retorica, Sciascia invita a riflettere sul seguente paradosso: «Non è possibile che la stranezza sia meno di come sembra strana, l'ambiguità meno di come sembra ambigua?»[38]. Ad esempio, nella storia misteriosa del 'candido' Kaspar Hauser – il cui strano caso ha attirato nel tempo l'attenzione di romanzieri, filosofi, registi, ecc. – Sciascia ha ravvisato un'inutile complicazione da «intrigo di corte» e da «romanzo dinastico» (il misterioso trovatello apparso a Norimberga una sera del 1828 e ferito a morte cinque anni dopo era forse figlio del Granduca del Baden, come supponeva Feuerbach padre?), insomma tutta una mitologizzazione di cui si sarebbe potuto fare benissimo a meno[39].

Sciascia aveva fin da giovane prediletto Borges, preferendolo a Lukács e a Gramsci. Eppure Gramsci nel nostro romanzo si salva (come pure nell'interpretazione sciasciana del pirandellismo), filtrato com'è attraverso la lente vitalistica di Candido, che si scopre comunista *naturaliter* piuttosto che per fede ideologica o di partito. I *Quaderni* servono a Gramsci per evadere idealmente dal carcere[40]: Candido, infatti, s'immagina il filosofo mentre scrive

[34] Ivi, pp. 81-82; cfr. M. Onofri, *Storia di Sciascia*, Laterza, Roma-Bari 2004[2], pp. 146-147 e 227-228; Id., *Metafisica della realtà o realtà metafisica?*, in M. Collura (a cura di), *Panta Sciascia*, Bompiani, Milano 2009, pp. 189-191.

[35] L. Sciascia, *La Sicilia come metafora*, cit., p. 87.

[36] L. Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto* [1963], in *Opere*, cit., vol. I, p. 533.

[37] M. Onofri, *Sciascia*, Einaudi, Torino 2002, p. 41.

[38] L. Sciascia, *Il volto sulla maschera*, in *Cruciverba*, cit., p. 1150.

[39] L. Sciascia, *Kaspar Hauser*, in *Cruciverba*, cit., pp. 1084-1085.

[40] Analogamente, i *Quaderni dal carcere* (A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 69-77) serviranno a Sciascia per evadere dall'interpretazione tilgheriana di Pirandello (L. Sciascia, *Pirandello e la critica*, in *La corda pazza* [1970], in *Opere*, cit., vol. I, p. 1079; p. 1086; Id., *Pirandello e il pirandellismo*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 1033). Su questa linea, non andrebbe trascurato il fatto che la rivalutazione gramsciana di *Liolà*, per questo suo «abbandonarsi alla vita» nonché per la capacità di perseguire sponta-

per continuare a vivere. Del resto, Candido non disprezza i libri, almeno quelli non scolastici: «La scuola in cui benissimo era andato riguardo a promozioni e a voti, in effetti gli era servita per leggere tutti quei libri che niente avevano a che fare con la scuola e molto con la vita»[41].

Candido stesso rappresenta in un certo senso il «genio familiare» di Sciascia che – un po' come il Tasso leopardiano dell'omonima operetta – assicura all'autore una via di ritorno al senso della vita proprio grazie alla fuga fantastica e al sogno della letteratura. La vita quindi la si scrive – la si sogna – anche per vivere: in tal modo, il dilemma pirandelliano fra vita e letteratura parrebbe risolto. Se per Jorge Luis Borges tutto è scritto nella grande Biblioteca di Babele della Letteratura, qualcosa del genere in fondo vale anche per Sciascia, che infatti fa dire a don Antonio: «Crediamo di vivere, di essere veri, e non siamo che l'ombra delle cose già scritte»[42]. Lo stesso episodio della governante che fugge col bottino rassomiglia fin troppo a quello di Jean Valjean per non essere reso ancora più credibile da un simile archetipo letterario, come fa notare il 'Pangloss' sciasciano a Candido. Ma, a suo modo, anche Candido ammette che la vita discende dalla letteratura. L'episodio di Fomà Fomìč risulta non meno emblematico a riguardo. Ecco l'antefatto: l'amministrazione comunale si preparava a speculare sull'ubicazione di un nuovo ospedale, malgrado Candido avesse messo a disposizione, a titolo gratuito, un terreno di sua proprietà. Ora, durante una riunione di partito, Candido aveva osato dire in faccia al segretario che parlava come… Fomà Fomìč. Il partito dovette condurre lunghe e laboriose ricerche per decifrare il senso dell'offesa ricevuta dal suo segretario (cui rimase appiccicato quel soprannome…) e per riuscire a scoprire chi fosse il misterioso Carneade. Si trattava di un personaggio dostoevskijano, protagonista del romanzo umoristico *Il villaggio di Stepančikovo e i suoi abitanti*. Fomà Fomìč, caricatura di parassita dalle spiccate capacità oratorie, rappresentava l'immagine di un «piccolo despota, venuto fuori dalla scorza del buffone»[43], l'archetipo letterario di quella specie di piccoli capi, tanto ridicoli quanto cinici, che si possono incontrare nella vita vera: «Sotto questo aspetto, l'analogia tra il romanzo e la realtà storica era precisa, indefettibile: la destalinizzazione era venuta da coloro che avevano tanto temuto Stalin da divertirlo, da coloro

neamente e non già ideologicamente giustizia e libertà, rappresenta per certi versi un analogo pirandelliano, se non proprio un archetipo, del *Candido* sciasciano. È pur vero che gli «strumenti gramsciani» con cui Sciascia interpreta Pirandello ne *La corda pazza* saranno «ampiamente dismessi nell'*Alfabeto pirandelliano*» (G. Traina, *In un destino di verità*, La Vita Felice, Milano 1999, p. 79).

[41] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 416.

[42] Ivi, p. 429.

[43] Ivi, p. 425.

che Stalin aveva ridotto al rango di buffoni»[44].

Candido sa che la letteratura traduce la vita e lo sa bene anche Francesca che difatti, anche per decifrare se stessa, raccoglie la sfida di tradurre *Un sogno fatto a Mantova* di Yves Bonnefoy. Quest'ultimo, a sua volta, intende la letteratura – quindi il sogno – come osmosi con le cose semplici della vita colte nel loro momento germinale: «in quel mattino era facile accettar di trascorrere nel mondo fluido del sogno, dimenticare l'àncora celata che trattiene il nostro mondo nel porto, credere al fondo di se stessi […] che non c'è ragione per sottrarre all'assalto dei simboli venuti dall'altrove il regno esiguo del vissuto»[45]. La labilità del confine fra vita e sogno è sperimentata da Candido, che con Francesca condivide il suo sogno a Parigi, città letteraria per eccellenza. Dopo averli visti girovagare in lungo e largo per il mondo, il lettore ritroverà entrambi, come dentro ad un sogno borgesiano, in Sicilia: «Una sera, che erano vicini a partire per Parigi e si sentivano come presi in un sogno, come dentro un sogno, Candido disse – Sai che cos'è la nostra vita, la tua e la mia? Un sogno fatto in Sicilia. Forse siamo ancora lì e stiamo sognando»[46].

Alla luce di questo sogno nel sogno della letteratura, si può dire che sia Borges che Borgese hanno aiutato Sciascia a liberarsi dall'angoscia dell'influenza realista, cui una certa accademia ha ritenuto di poter confinare in blocco tutta la letteratura siciliana dell'Otto-Novecento[47]. Dopo il parricidio simbolico dell'ingombrante padre tutelare Voltaire (mai veramente abbandonato), Sciascia si accosterà sempre più a Montaigne e Pascal. Di qui il tratto scettico dello scrittore siciliano, che lo porterà a un dipresso da Giuseppe Rensi[48], specie nei suoi gialli metafisici, maggiormente animati dal dubbio e culminanti in *Una storia semplice*[49].

Per Sciascia la semplicità non è mai così semplice, anche se, per converso, la complicazione non è mai tanto complicata: «Le cose, mio caro amico, di solito sono meno complicate di come appaiono o di come noi le rendiamo»[50]. Che la verità sia fondamentalmente semplice, che non sia così facile

[44] *Ibid*.

[45] Y. Bonnefoy, *Un sogno fatto a Mantova*, cit., p. 39.

[46] L. Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, cit., p. 450.

[47] M. Onofri, *Storia di Sciascia*, cit., pp. 228-229; Id., *Sciascia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 118-121. Vale la pena ricordare, a proposito, che il cinquantesimo e ultimo volume della «Biblioteca Romantica diretta da G.A. Borgese» era il *Candido* di Voltaire, nella traduzione di Riccardo Bacchelli (L. Sciascia, *Cruciverba*, cit., p. 1170).

[48] Va precisato che Sciascia tenta, col suo neoilluminismo scettico, di lottare col demone dello scetticismo irrazionalistico che circolava nella filosofia di un Rensi, così affine a quella di Pirandello. Cfr. L. Sciascia, *Alfabeto pirandelliano*, in *Opere*, cit., vol. III, pp. 494-496.

[49] M. Onofri, *Storia di Sciascia*, cit., pp. 259-260.

[50] L. Sciascia, *Todo modo*, cit., p. 181. Nel corso di un'intervista televisiva, Sciascia ha icasticamente paragonato la faccenda della complicazione a «quella pagina di Flaubert sul berretto di Carlo Bovary. Flaubert impiega mezza pagina per descrivere questo berretto

sofisticarla né mistificarla, era stata in fondo anche la parabola del *Consiglio d'Egitto* (1963), laddove lo stesso codice della letteratura veniva chiamato a testimoniare e a denunciare – come in tante altre opere di Sciascia – la realtà dell'ingiustizia sociale. In tal senso, la letteratura rimane la grande levatrice della verità, borgesianamente indiscernibile da essa, come il commento immaginario del *Don Chisciotte* dal *Don Chisciotte* stesso, o come l'inchiesta sull'*affaire* Moro dalla reale vicenda del presidente della DC ucciso dalle BR (con l'inconfessabile complicità di pezzi dello Stato e dello stesso partito di ispirazione cristiana)[51]. Di qui il ruolo di una scrittura che – in così «grevi» e «perversi tempi» – come avrebbe detto Leopardi – e di fronte ai fatti «più complessi ed oscuri» – non rinuncia al più candido dei sogni: quello di perseguire la verità nel sogno della letteratura. «E allora: che cosa è la letteratura? Forse è un sistema di «oggetti eterni» […] che variamente, alternativamente, imprevedibilmente splendono, si eclissano, tornano a splendere e ad eclissarsi – e così via – alla luce della verità»[52].

Forse la «casa dell'immortalità» in cui Bonnefoy invitava ad entrare la misteriosa Sylvia nel suo poetico sogno fatto a Mantova, non era una dimora diversa dalla stessa letteratura. Con il *Candido* di Sciascia questa casa si è fatta isola e l'isola, almeno per una volta, sogno.

tanto è complicato, ma alla fine conclude che somigliava alla faccia di un imbecille. Ora, molte delle cose complicate dei nostri giorni sono complicate nel senso della stupidità. Occorre semplificare. Ci si arrovella tanto sul pensiero di certi uomini politici... Credo che ad un certo punto dovremmo fare la semplicistica operazione che non pensano» (*Sciascia racconta Sciascia*, di P. Misuraca e M. Onofri, regia di P. Misuraca, Rai Educational-Einaudi, videocassetta annessa al libro di M. Onofri, *Sciascia*, cit.). Sciascia definisce anche il berretto di Carlo Bovary come «un oggetto maledettamente complicato e metafisicamente stupido» (L. Sciascia, *La Sicilia nel cinema* [1963], in *La corda pazza*, cit., p. 1217).

[51] Cfr. L. Sciascia, *L'affaire Moro* [1978], in *Opere*, cit., vol. II, p. 479.

[52] L. Sciascia, *Nero su nero*, cit., p. 830.

Sesto Empirico, Roderick Chisholm e il problema del criterio

di Massimo Catapano

Abstract
This paper analyzes a single theoretical aspect of the so-called «problem of the criterion», which was for the first time formulated by Sextus Empiricus in his *Outlines of Pyrrhonism*. It stresses the circularity of arguments designed to conclusively justify the criterion of justification postulated by a theory of knowledge. Formulated in this manner, this problem can be defined a metaepistemological one. Roderick Chisholm has tried to deal with it in a manner that maybe misses the point of Sextus' argument.

Keywords: Pyrrhonism, Problem of the Criterion, Metaepistemology, Epistemic Justification, Particularism.

1. *Premessa*

In questo contributo mi limiterò a proporre alcune brevi riflessioni su una delle molteplici prospettive teoriche concernenti il cosiddetto «problema del criterio»: mi riferisco a quella esposta nell'eponimo testo di Roderick Chisholm, pubblicato originariamente nel 1973[1].

[1] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, Marquette University Press, Milwaukee Wis. 1973, successivamente ripubblicato in R. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. 61-75. Una prima versione di questo contributo apparve in R. Chisholm, *Perceiving: a Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca NY 1957, pp. 30-39. Per una sintetica ma esaustiva carrellata di tutte le molteplici riproposizioni – antiche, moderne, contemporanee, 'analitiche' e 'continentali' – del problema del criterio, rimando a R. Amico, *The Problem of the Criterion*, Rowman & Littlefield, Lanham 1993, pp. 17-59 e L. Floridi, *Scepticism and the Foundation of Epistemology*, Brill, Leiden 1996, pp. 80-120. Per le interpretazioni metaepistemologiche del problema del criterio cfr. J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 26-30; J. Barnes, *Some Ways of Scepticism*, in S. Everson, *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 204-224, soprattutto pp. 218-220, L. Floridi, *Il problema della giustificazione di una teoria della conoscenza*, «Rivista di filosofia», 83 (1991), pp. 319-335, pp. 319-320; L. Floridi, *Scepticism and the Foundation of Epistemology*, cit., almeno pp. XI-XII, 72-73, 76-77; A.A. Long, *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 25 (1978), pp. 35-49; E. Sosa, *The Foundation of Foundationalism*, in Id., *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 149-164, pp. 157 ss. Per altre rilevanti analisi del problema del criterio cfr. A.D. Cling, *Reasons, Regresses, and Tragedy: the Epistemic Regress Problem and the Problem of the Criterion*, «American Philosophical Quarterly», 46 (2009), pp. 333-346; A.D. Cling, *Posing the Problem of the Criterion*, «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 75

Secondo alcuni studiosi[2], una teoria della conoscenza deve affrontare una difficoltà metaepistemologica che minaccia di far vacillare, e quindi vanificare, l'intera costruzione giustificativa da essa proposta. Sebbene una teoria della conoscenza riesca a fornire dei criteri in base ai quali si può selezionare un particolare insieme di credenze giustificate di primo livello, il problema della giustificazione può ripresentarsi al livello metaepistemologico dei criteri proposti: è possibile determinare se i criteri di base della teoria della giustificazione proposta sono essi stessi giustificati? Il circolo vizioso che si instaura tra criteri giustificanti e credenze giustificate sembra impedire che si possa fornire una giustificazione non circolare – nella quale, cioè, ciò che giustifica l'insieme delle credenze giustificate di primo livello non può essere a sua volta giustificato da quest'ultimo – dei principi e concetti epistemici primi sui quali si fonda la teoria presa in esame. Consideriamo, a mero titolo di esempio, due dei possibili concetti di «giustificazione epistemica» e di «relazione tra credenze giustificate»: il primo è definito in termini d'indubitabilità della credenza sostenuta dal soggetto, il secondo di inferenza deduttiva tra credenze. Tuttavia, questi concetti di giustificazione e relazione epistemica sono solo alcuni di quelli che sono presupposti dalle varie teorie della conoscenza, e nella misura in cui questi concetti possono essere messi sullo stesso piano, nasce il problema di come una teoria della conoscenza possa rivendicare un superiore *status* giustificativo rispetto a quello delle teorie antagoniste. Se i dubbi scettici riguardanti le nostre credenze sulla realtà esterna possono essere risolti *prima facie* per mezzo di un'adeguata teoria della conoscenza, lo sviluppo 'verticale' dell'attacco scettico contro gli stessi 'principi primi' della teoria della conoscenza in questione può giungere a mettere in dubbio la stessa possibilità dell'impresa epistemologica, ponendo

(1994), pp. 261-292; J.P. Dancy, *An introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 227-239; R. Fumerton, *The Problem of the Criterion,* in J. Greco (a cura di), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 34-52; D. Jacquette, *Knowledge, Skepticism, and the Diallelus*, «International Philosophical Quarterly», 34 (1994), pp. 191-198; N. Lemos, *Common Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 105-134; N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge,* Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 158-178; N. Lemos, *The Common Sense Tradition*, in J. Dancy, E. Sosa, M. Steup (a cura di), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford 2010, pp. 53-62; N. Rescher, *Scepticism*, Blackwell, Oxford 1980, pp. 11-15; N. Rescher, *Methodological Pragmatism*, Blackwell, Oxford 1977, pp. 15 ss.; N. Rescher, *Epistemology*, State University of New York, Albany 2003, pp. 22 ss. Per alcuni tentativi di soluzione alternativi a quello proposto da R. Chisholm cfr. R.P. Amico, *op. cit*., pp. 93-144; A.D. Cling, *Posing the Problem*, cit., pp. 278-288; J. Dancy, *op. cit*., pp. 233-234; M.R. DePaul, *The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics*, «Canadian Journal of Philosophy», 18 (1988), pp. 67-86; L. Floridi, *Scepticism and the Foundation of Epistemology*, cit., pp. 164-327; N. Rescher, *Methodological Pragmatism*, cit.; E. Sosa, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge,* Volume II, Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 234-238.

[2] Cfr. nota 1.

il seguente fondamentale problema metaepistemologico: «Che cosa giustifica una teoria della conoscenza, cioè, che cosa giustifica una teoria della giustificazione?»[3]. Se consideriamo che una teoria della conoscenza propone, tra le altre cose, un criterio (o insiemi di criteri) per distinguere le credenze giustificate da quelle ingiustificate, ci rendiamo conto che la problematicità della giustificazione di una teoria della conoscenza ha come conseguenza l'annullamento dello *status* giustificativo positivo delle credenze di primo livello. In questo modo, l'attacco scettico può essere nuovamente riportato allo *status* giustificativo delle credenze di primo livello giustificate dalla teoria della conoscenza presa in esame. Se una teoria della conoscenza non può giustificare se stessa, allora non è in grado di giustificare neppure la maggiore adeguatezza del proprio criterio di giustificazione rispetto a quelli elaborati da teorie della conoscenza alternative, che identificano insiemi di credenze giustificate difformi da quelli della teoria presa in esame. In altri termini, per quanto alcune credenze di un soggetto cognitivo possano essere giustificate all'interno della cornice teorica postulata da una particolare teoria della conoscenza, rimane sempre la possibilità che quella stessa teoria della conoscenza sia priva di giustificazione, soprattutto se la si mette in relazione con altre teorie della conoscenza a essa antagoniste. Questo è uno dei nuclei concettuali sottesi alla strategia scettica esposta in alcuni passi dei *Lineamenti Pirroniani* di Sesto Empirico[4] (cfr. soprattutto *PH* II 20)[5].

2. *Roderick Chisholm e la 'riscoperta' del problema del criterio*

Questi problematici nodi metaepistemologici non sono appannaggio esclusivo del pensiero antico. Come ho già rilevato, l'epistemologo statunitense Roderick Chisholm 'riscopre', nella formulazione datane da Michael de Montaigne[6], la centralità del problema del criterio, da lui definito «one

[3] L. Floridi, *Il problema della giustificazione di una teoria della conoscenza*, cit., p. 319.
[4] Cfr. J. Barnes, A.A. Long, L. Floridi, *Scepticism*, cit., n. 1.
[5] Cfr. DL IX 95.
[6] Cfr. *Saggi* II, 2, *Apologia di Raymond Sebond*, traduzione di F. Garavini riveduta e corretta sull'edizione critica dell'esemplare di Bordeaux stabilita da André Tournon, Bompiani, Milano 2012, pp. 1111-1112. Montaigne schizza in queste pagine un'incisiva parafrasi del problema metaepistemologico del diallele e del regresso neo-pirroniano: «Per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio (*instrument judicatoire*); per controllare questo strumento, ci occorre una dimostrazione (*démontration*); per controllare la dimostrazione, uno strumento: eccoci in un circolo vizioso (*nous voilà au rouet*). Poiché i sensi non possono chiudere la nostra disputa, essendo essi stessi pieni d'incertezza, bisogna che lo faccia la ragione; nessuna ragione potrà stabilirsi senza un'altra ragione: ed eccoci riportati indietro all'infinito (*nous voilà à reculons jusques à l'infini*)». In altri termini, per giustificare un'apparenza abbiamo bisogno di ricorrere all'ausilio di un criterio A il quale a sua volta necessita di una giustificazione. Questa giustificazione rimanda implicitamente a un criterio B che giudichi la validità della stessa giustificazione del criterio A. Questa esposizione del problema non è formulata da Montaigne in termini

of the most difficult of all the problems of philosophy»[7]. Questo plesso di questioni epistemologiche e metaepistemologiche può essere formulato, secondo Chisholm, attraverso due domande tra loro interrelate: «"Qual è l'estensione della nostra conoscenza?" e "Quali sono i criteri della nostra conoscenza?". Se conosciamo la risposta di una delle due domande, allora forse possiamo escogitare una procedura che ci consentirà di rispondere all'altra. Se siamo in grado di specificare i criteri della conoscenza, noi avremmo un modo di decidere quanto sia estesa la nostra conoscenza. O se sappiamo quanto essa effettivamente si estenda e siamo capaci di dire quali sono le cose che conosciamo, allora possiamo formulare i criteri che ci permettono di distinguere le cose che conosciamo da quelle che non conosciamo. Ma se non conosciamo la risposta alla prima domanda, allora parrebbe non esserci alcun modo di rispondere alla seconda. E se non possediamo la risposta alla seconda, allora sembrerebbe non esserci alcun modo di rispondere alla prima»[8]. La prima cosa da rilevare riguarda la possibilità di esporre la stessa problematica analizzata da R. Chisholm in termini di giustificazione piuttosto che di conoscenza. In effetti, il rapporto tra credenze giustificate e criteri di giustificazione è espressione della stessa tipologia di mutua dipendenza reciproca che genera il problema del regresso[9]. L'identificazione di una credenza giustificata presuppone la conoscenza della caratteristica Φ in virtù della quale la credenza è giustificata, e poiché la conoscenza del criterio di giustificazione equivale alla conoscenza di Φ, la formazione dell'insieme delle credenze giustificate presuppone la conoscenza della proprietà Φ delle credenze che costituiscono quest'insieme. D'altro canto, la stessa giustificazione del criterio di giustificazione sembra dipendere dai giudizi giustificati di primo livello. R. Chisholm riconduce il nocciolo del problema del criterio alla relazione dialettica viziosa (diallele) tra giustificazione di giudizi empirici particolari e dei criteri concernenti la giustificazione di giudizi empirici particolari. Secondo l'epistemologo statunitense, esistono soltanto tre possibili soluzioni al problema del diallele[10]:

di credenze, bensì di apparenze. Tuttavia, è possibile interpretare le sue osservazioni riferendole alla giustificazione di credenze che si hanno sulle apparenze. In questo passo Montaigne coglie il 'succo' teorico dell'argomentazione scettica, ponendo l'accento sul fatto che non si può giustificare un criterio di verità se si è privi di un criterio di verità.

[7] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., p. 61.

[8] R. Chisholm, *Teoria della conoscenza*, edizione italiana a cura di A. Santucci, traduzione di G. Baroncini, Il Mulino, Bologna 1968, p. 81. Cfr. R.P. Amico, *op. cit*., p. 73.

[9] Cfr. A.D. Cling, *Posing the Problem of the Criterion*, cit., pp. 262-263; N. Lemos, *An Introduction*, cit., p. 160; N. Lemos, *Common Sense*, cit., pp. 107-108; E. Sosa, *The Foundation of Foundationalism,* cit., pp. 158-159; H. Vahid, *Epistemic Justification and the Skeptical Challenge*, Palgrave Macmillan, London 2005, p. 86.

[10] In realtà, come hanno rilevato correttamente A.D. Cling, *Posing the Problem of the Criterion*, cit., pp. 274-275 e E. Sosa, *The Foundation of Foundationalism*, cit., p. 161, esistono altre strategie alternative a quella tripartita proposta da R. Chisholm.

1) *Metodismo*, teoria metaepistemologica secondo cui al fine di determinare lo *status* giustificativo delle credenze particolari, si dovrebbe preventivamente determinare il criterio in base al quale valutare la giustificazione di quelle stesse credenze particolari. In altri termini, il Metodismo accetta la correttezza di un criterio di giustificazione in base al quale determina la giustificazione delle credenze di primo livello. Secondo quest'approccio, quindi, la priorità epistemica deve essere attribuita al criterio perché questo è ciò che stabilisce la giustificazione delle credenze particolari. D'altro canto, poiché la giustificazione del criterio non può essere garantita da quella delle credenze giustificate individuate da esso (problema del diallele), il Metodismo, presumendo ciò che dovrebbe in realtà dimostrare (la correttezza del proprio criterio), commette una *petitio principii* nei confronti delle teorie alternative. In effetti, le teorie della conoscenza che considerano il criterio di giustificazione epistemicamente prioritario, non sono in grado di fornire le ragioni in base alle quali esse scelgono un criterio piuttosto che un altro[11]. In altri termini, la strategia implementata dal Metodismo si basa essenzialmente su una premessa arbitraria, cioè non giustificata. Inoltre, il Metodismo – soprattutto nella sua accezione empirista – sembra essere, in ultima analisi, una forma di cripto-Scetticismo. Infatti, è verosimile credere che nel momento in cui si applichi il criterio empirista, molte credenze che usualmente sono considerate giustificate (quelle che concernono l'esistenza di un mondo esterno costituito di corpi materiali come, ad esempio, alberi o atomi) non risulteranno più tali[12].

2) *Particolarismo*, teoria metaepistemologica secondo cui il percorso epistemico dovrebbe prendere le mosse da credenze particolari considerate immediatamente giustificate che il criterio convalida in un secondo momento. Secondo questa prospettiva teorica, denominata anche «*Commonsensism*», è possibile ricavare i criteri di giustificazione per astrazione partendo da ciò che il senso comune valuta casi esemplari di credenze giustificate[13]. Conoscendo molte cose su se stesso e sul mondo esterno, il Particolarista dispone di un insieme di credenze giustificate attraverso le quali può giungere a formulare uno o più criteri che ogni candidato al ruolo epistemico di credenza giustificata deve soddisfare[14]: «We have then a kind of answer to the puzzle

[11] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., p. 67.

[12] *Ibid*.

[13] Ivi, p. 69. Cfr. anche R. Chisholm, *Theory of Knowledge in America*, in R. Chisholm, *The Foundation of Knowing*, cit., pp. 109-193, p. 113: «It is characteristic of "Commonsensism", as an alternative philosophical tradition, to assume that we do know, pretty much, those things that we think we know, and then, having identified this knowledge, to trace it back to its sources and formulate criteria that will set it off from those things that we do not know».

[14] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., p. 74.

about the diallelus. We start with particular cases of knowledge and then from those we generalize and formulate criteria of goodness – criteria telling us what it is for a belief to be epistemologically respectable»[15]. R. Chisholm opta per l'approccio particolarista, nel quale egli ravvisa la presenza e l'eredità teorica della tradizione britannica del *Common Sense* di T. Reid e G.E. Moore[16]. Pur non difendendo la verità necessaria di tutte le credenze di senso comune[17], Chisholm afferma che noi conosciamo molte cose, che sappiamo di conoscere molte cose, e che alcune delle cose che conosciamo sono tali nella misura in cui sono credute e conosciute irriflessivamente dalla stragrande maggioranza delle persone. Ad esempio, sappiamo di avere due mani e che la terra esiste da molti secoli, mentre non sappiamo se pioverà dopodomani ecc.[18] All'interno di questa cornice teorica, è possibile comprendere e impiegare adeguatamente gli enunciati del senso comune per valutare le teorie filosofiche: l'eventuale conflitto tra principi di una teoria epistemologica e credenze di senso comune giustificherebbe la revisione e confutazione della teoria[19]. Il Particolarismo, dunque, indica il carattere epistemicamente positivo di alcune credenze di senso comune che, valutate come chiare esemplificazioni di credenze giustificate, possono essere ragionevolmente considerate dei solidi punti di partenza per giustificare l'impianto teorico di una teoria della conoscenza[20]. Questa, tuttavia, deve affrontare dei problemi che si collocano su due diversi livelli epistemici: il primo riguarda le condizioni che il criterio deve soddisfare, il secondo concerne la *petitio principii* commessa dal Particolarismo nei confronti delle teorie alternative.

[15] Ciò permette all'epistemologo statunitense di analizzare la conoscenza nella dimensione diretta e immediata del «common sense beliefs» o «common sense view of the world»: cfr. ivi, p. 70.

[16] Ivi, pp. 68-69.

[17] Cfr. l'analoga impostazione propugnata da G.E. Moore in *In difesa del senso comune*, *Saggi filosofici*, Lambugnani Nigri Editore, Milano 1970, pp. 21-52, p. 36.

[18] R. Chisholm, *A Version of Foundationalism*, in R. Chisholm, *The Foundation of Knowing*, cit., p. 3. Cfr. G.E. Moore, *In difesa del senso comune,* cit., pp. 22 ss., secondo il quale esiste una serie di truismi veri (ad esempio, che il mio corpo esiste, che la terra esiste da moltissimi anni, ecc.) che, pur non essendo definitivamente giustificati, sono immediatamente conosciuti da quasi tutti gli esseri umani. Cfr. N. Lemos, *Common Sense: A Contemporary Defense*, cit., p. 1, 4; N. Lemos, *An Introduction*, cit., p. 173; A. Coliva, *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, Palgrave Macmillan, London 2010, pp. 19 ss.; R. Egidi, *Pessimismo epistemologico e certezza*, in M. De Caro e E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 169-183, p. 172.

[19] Si consideri, ad esempio, questa esplicita presa di posizione di R. Chisholm, *On the Nature of Empirical Evidence*, in R.M. Chisholm e R.J. Swartz (a cura di), *Empirical Knowledge; Readings from Contemporary Sources*, Prentice-Hall, Englewood Cliff 1973, pp. 224-249, p. 232, sul problema dell'induzione: «We reject the sceptical view according to which there is no reason to believe the premises of an inductive argument ever confer evidence upon the conclusion. If the skeptical view were true, then we would know next to nothing about the world around us».

[20] Cfr. R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., pp. 70-75.

Vediamo brevemente il primo problema: secondo Chisholm, il criterio deve essere interno, oggettivo e immediato[21]. L'epistemologo statunitense non sembra consapevole di postulare in questo modo un meta-criterio che dovrebbe giudicare la correttezza del criterio di giustificazione. La strategia di R. Chisholm, in ultima analisi, non risolve il problema della giustificazione del criterio bensì la differisce, trasportandola su un livello epistemico superiore: che cosa potrebbe giustificare, infatti, la correttezza del meta-criterio che vincola la giustificazione del criterio al suo carattere interno, oggettivo e immediato? La conoscenza di un corretto criterio di giustificazione sembra necessaria per valutare l'adeguatezza del meta-criterio, ma, in questo modo, siamo caduti nuovamente nella trappola del diallele originario[22]. Inoltre, lo stesso R. Chisholm riconosce che il Particolarismo commette nei confronti delle teorie antagoniste una *petitio principii*: il punto dal quale l'autore tenta di risalire la 'china' epistemica per giungere alla formulazione del corretto criterio di giustificazione è, in ultima analisi, un'ipotesi ingiustificata. Come il Metodista non può che presumere che il criterio prescelto sia quello corretto, così il Particolarista presuppone ciò che dovrebbe dimostrare, vale a dire la priorità epistemica delle credenze dalla quale egli ricava per astrazione il criterio di giustificazione.

3) *Scetticismo*, teoria metaepistemologica secondo cui è *impossibile* risolvere il problema del criterio. L'insieme delle credenze empiriche giustificate non può essere identificato in assenza di un criterio di giustificazione e, inversamente, il criterio di giustificazione può essere giustificato soltanto facendo riferimento alle credenze empiriche giustificate. In altri termini, il Metodismo presuppone il Particolarismo e vice versa. Conseguentemente, «you cannot know what, if anything, you know, and *there is no possible way* for you to decide in any particular case (corsivo mio)»[23]. Secondo R. Chisholm, anche lo Scetticismo commette una *petitio principii*: esso presuppone ciò che dovrebbe dimostrare, vale a dire che il problema del criterio è irrisolvibile.

Il dissidio che sorge tra le tre autoescludentesi alternative metaepistemologiche che ho brevemente esposto è risolto da Chisholm con la consapevolezza della maggiore plausibilità iniziale del Particolarismo che, basandosi

[21] L'epistemologo statunitense riprende queste tre condizioni che il criterio deve soddisfare dalla teoria della conoscenza elaborata da D.J. Mercier in *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, ottava edizione, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1923.

[22] Cfr. R. Amico, *The Problem of the Criterion*, cit., pp. 43-50, 74. La posizione di R. Chisholm su questo punto è essenzialmente ambigua: da un lato egli rifiuta qualsiasi forma di metodismo, dall'altro riconosce con soddisfazione (cfr. pp. 74-75) che la propria concezione del criterio è conforme a quella proposta da D.J. Mercier.

[23] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., p. 66.

su un presunto accesso preteorico del soggetto allo *status* di conoscenze 'privilegiate' degli asserti del senso comune, rappresenta una strategia valida per giustificare i principi di base di una teoria della conoscenza[24]. Questa difesa chisholmiana del Particolarismo può essere espressa schematicamente per mezzo di un argomento che procede per eliminazione: (i) ci sono solo tre possibili risposte al problema del criterio: Scetticismo, Particolarismo e Metodismo; (ii) nessuna di queste teorie è conclusivamente giustificata; (iii) nel complesso, il Particolarismo è più ragionevole delle teorie concorrenti; (iv) il Particolarismo è la risposta corretta al problema del criterio[25].

3. *Una petizione di principio condivisa?*

Nella parte restante di questo contributo eviterò di entrare nel merito del valore o consistenza teorica del Particolarismo, per concentrarmi esclusivamente sul nodo problematico rappresentato dalla petizione di principio commessa dall'approccio di Chisholm nei confronti delle altre due possibili soluzioni al problema del criterio: «The "Methodist" and the "Sceptic" will tell us that we have started in the wrong place [cioè, dalle credenze particolari]. If we now try to reason with them, then, I am afraid, we will back on the wheel [diallele]. What few philosophers have had the courage to recognize is this: we can deal with the problem only by *begging the question* [corsivo mio]. It seems to me that, if we do recognize this fact, as we should, then it is unseemly for us to try to pretend that it isn't so»[26]. E inoltre, alcune righe più in basso, si legge che «One may object: "Doesn't this mean that the Skeptic is right after all?" I would answer: "Not at all". *His view* [corsivo mio] is only one of the three possibilities and in itself has no more to recommend it than the others do. And in favor of our approach is the fact that we *do* know many things after all»[27]. Secondo Chisholm, dunque, la con-

[24] Per alcune presunte incongruenze presenti in questa impostazione teorica cfr. P. K. Moser, *Epistemological Fission: On Unity and Diversity in Epistemology*, «The Monist», 81 (1998), pp. 353-370, p. 363: «It is often left unclear what the epistemic status of the relevant preanalytic epistemic data is supposed to be. Such data, we hear, are accessed by "intuitions" or by "common sense". We thus have some epistemologists talking as follows: "Intuitively (or commonsensically), justification resides in a particular case like this, and does not reside in a case like that". A statement of this sort aims to guide our formulation of a notion of justification or at least a general explanatory principle concerning justification. A simple question arises: is such a statement self-justifying, with no need of independent epistemic support? If so, what notion of self-justification can sanction the deliverances of intuition or common sense, but exclude spontaneous judgments no better, epistemically, than mere prejudice or guesswork?».

[25] A. D. Cling, *Posing the Problem of the Criterion*, cit., p. 271-272.

[26] R. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, cit., p. 75

[27] *Ibidem*. Cfr. il punto di vista analogo di N. Lemos, *Common Sense*, cit., pp. 133-134: «Like Chisholm, I do not pretend that I have avoided begging the question against the methodist or the skeptic, and anything further I could say would be question-begging in

troversia metaepistemologica tra Particolarismo, Metodismo e Scetticismo può essere risolta soltanto in virtù di un'argomentazione che, assumendo la verità di ciò che dovrebbe dimostrare, rifiuta la cogenza *prima facie* sia dello Scetticismo, sia del Metodismo, per lasciar esclusivamente spazio al verdetto del senso comune[28]. In definitiva, per eludere la problematica originariamente posta da Sesto in *PH* II 20, Chisholm introduce nella propria argomentazione le premesse che riguardano sia la maggiore irragionevolezza dello Scetticismo e del Metodismo rispetto all'approccio particolarista, sia la condivisione da parte di queste tre opzioni teoriche della stessa petizione di principio. Si deve in primo luogo notare che, a differenza di quello che sostiene l'epistemologo statunitense, il fatto che gli esseri umani conoscono molti fatti del mondo (da un certo punto di vista, tutto da dimostrare)[29], non implica necessariamente la maggiore ragionevolezza del Particolarismo rispetto allo Scetticismo *nella sua accezione neo-pirroniana*. In effetti, le argomentazioni antiscettiche proposte dai filosofi analitici tendono a focalizzarsi sullo Scetticismo di matrice post-cartesiana[30], che solleva problematiche

the same way that Chisholm's defense of particularism is question-begging».

[28] Sulla necessità di evitare argomentazioni circolari per comporre le divergenze filosofiche cfr. P.K. Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 260 ss.; P.K. Moser, *Epistemology*, in J.V. Canfield (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, *Volume X*, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, Routledge, London e New York 1997, pp. 133-167, p. 162. Cfr. le posizioni critiche analoghe di L. BonJour in *Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002, pp. 265 ss. e in *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1985, pp. 12-13. Mi preme inoltre rilevare che i suddetti autori (compresi R. Chisholm e N. Lemos) a volte sembrano dimenticare che il problema del criterio si pone sia a livello epistemologico (come può un soggetto cognitivo giustificare le proprie asserzioni conoscitive), sia metaepistemologico (come può una teoria della conoscenza giustificare i propri principi). Ricordo che il nucleo teorico analizzato in questa parte finale del mio contributo riguarderà esclusivamente il problema metaepistemologico.

[29] Cfr. R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Third edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1989, p. 39: «It is primarily by means of perception that we know about the external things around us. Our senses, somehow, *provide us with evidence about the things that stimulate them*. No theory of knowledge can be taken seriously that is not adequate to this fact». La premessa che gli esseri umani possiedono una conoscenza affidabile del mondo esterno attraverso la percezione sensoriale richiede, almeno per il Neo-pirroniano, una giustificazione; cfr. R.J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification,* Oxford University Press, Oxford 1994, p. 132; M. Lammenranta, *The Pyrrhonian Problematic*, in J. Greco (a cura di), *op. cit*., pp. 9-33, p. 26: «Arguing for the reliability of a source from premises based on the very same source begs the question at issue: because the premises are based on the source in question, we cannot be justified in accepting them unless the source really is reliable». Ad ogni modo, questo non è un punto dirimente del problema analizzato nella parte finale di questo contributo.

[30] Sulla riconfigurazione che Cartesio impone alle tradizionali problematiche neo-pirroniane cfr. M. Burnyeat, *Idealism and Greek Phylosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, «Philosophical Review», 91 (1982), pp. 3-40; Michael Williams, *Scepticism Without Theory*, «The Review of Metaphysics», 41 (1988), pp. 547-588; Michael Williams, *Descartes' Transformation of the Sceptical Tradition*, in R. Bett (a cura di), *The Cambridge Companion*

tendenzialmente teoretiche, vale a dire costituite da argomentazioni che, prendendo le mosse da premesse ipotetiche sulla natura e problematicità della conoscenza, sono in grado di condurre a conclusioni che sono considerate inaccettabili dalle teorie della conoscenza 'dogmatiche'. La strategia confutatoria standard dello Scetticismo post-cartesiano, quindi, può assumere la seguente forma: le teorizzazioni scettiche conducono all'impossibilità della conoscenza; essendo un fatto evidente che gli esseri umani conoscono molte cose, questa conclusione non è confermata dall'esperienza; dunque, una teoria della conoscenza positiva deve spiegare in quale punto delle premesse degli Scettici si annida l'errore[31]. Proprio per questa ragione, lo Scetticismo, inteso come Dogmatismo negativo o Metadogmatismo[32], può diventare un irrinunciabile strumento euristico positivo in grado di potenziare la validità delle premesse o argomentazioni delle epistemologie antiscettiche[33]. Inoltre, si deve considerare la possibilità che questa forma di Dogmatismo scettico post-cartesiano sia autoconfutatorio: infatti, se la giustificazione epistemica fosse impossibile, le premesse dell'argomentazione scettica sarebbero ingiustificate, rendendo ingiustificata la conclusione della stessa argomentazione[34]. Non entrerò nel merito della cogenza di queste argomentazioni antiscettiche perché ciò che mi preme sottolineare è che lo Scettico neo-pirroniano non si arroga questa pretesa conoscenza negativa metadogmatica: egli, infatti, posto di fronte, ad esempio, a casi particolari e contestualizzati di variabilità percettiva e conoscitiva, sospende il giudizio su quale di questi sia dotato di uno statuto epistemico privilegiato[35]. Ciò non significa, però, asserire il principio dell'impossibilità della conoscenza empirica; questo, infatti, sarebbe espressione di una concezione teorica sulla natura dei fenomeni conoscitivi che il Neo-pirroniano non potrebbe giustificare in maniera conclusiva. R. Chisholm e altri Particolaristi[36] non

to Ancient Scepticism, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 288-313.

[31] J. Greco, *Putting Skeptics in their Place*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 22.

[32] L'Accademia scettica era, secondo Sesto, un chiaro esempio di questa forma di Dogmatismo 'rovesciato'. Cfr. *PH* I 3-4, 220-235. Per l'analoga opinione di Enesidemo, cfr. Fozio, *bibl.* cod. 212 p. 169b36-39. Cfr. Aulo Gellio, *Noct. att.* XI 5 8. Per un'analisi del dogmatismo negativo secondo Sesto rimando a E. Spinelli, *Questioni scettiche*, Lithos, Roma 2005, pp. 11-15; E. Spinelli, *L'antico intrecciarsi degli scetticismi*, in M. De Caro e E. Spinelli, *op. cit.*, p. 34; J. Barnes, *Diogenes Laertius ix 61–116: The philosophy of Pyrrhonism*, in W. Haase (a cura di), *ANRW*, II, 36.6, Berlin-New York 1992, pp. 4241-4301, p. 4252, p. 4254; G. Striker, *On the Difference between the Pyrrhonists and the Academics*, in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 135-149.

[33] J. Greco, *Putting Skeptics in their Place*, cit., pp. 67-68.

[34] Cfr. M. Lammenranta, *The Pyrrhonian Problematic*, cit., p. 11; R. Fumerton, *op. cit.*, pp. 50-51, n. 7.

[35] Un chiaro esempio di questa strategia è rappresentato dai dieci Tropi di Enesidemo. Cfr. *PH* I 36-163.

[36] Cfr. N. Lemos, *An Introduction*, cit., pp. 174 ss.

prendono in considerazione il fatto che la genesi del diallele sia avvenuta all'interno della temperie culturale neo-pirroniana, la quale non nega che gli esseri umani abbiano una 'conoscenza' irriflessa e fenomenica di ciò che è funzionale alla vivibilità della loro vita. Il Neo-pirroniano segue i fenomeni senza problematizzarli, in accordo con le impressioni e le affezioni con cui essi si danno al soggetto[37]. Semmai, la difficoltà sorge nel momento in cui si tenta di elaborare una teoria della conoscenza che trasporti le credenze passivamente accettate nella vita quotidiana all'interno di una concezione della giustificazione epistemica *fondazionalista*[38], *deontologica*[39] e *internalista*[40] come quella elaborata da R. Chisholm. A questo punto del discorso, la teoria antiscettica proposta *deve* esser in grado di rispondere alle obiezioni *ad hominem* e alle richieste di chiarimento del Neo-pirroniano, contenute, ad esempio, nel Trilemma di Agrippa (*PH* I 166, 168, 169), perché queste usano premesse e forme inferenziali di argomentazione che costituiscono l'ossatura teorica di alcune delle teorie della conoscenza difese dai Dogmatici. Lo stesso discorso vale per il problema metaepistemologico del criterio: nel momento in cui una teoria della conoscenza si trova di fronte a una molteplicità di criteri di verità o principi epistemici primi, essa non può semplicemente ignorare questa discordanza teorica presumendo ciò che deve dimostrare – cioè la giustificazione dei propri principi –, ma deve essere in grado di render conto della maggiore adeguatezza delle proprie basi teoriche rispetto a quelle delle teorie concorrenti. La richiesta del Neo-pirroniano di guardare al disaccordo da un punto di vista imparziale[41] implica che le impostazioni teoriche di tutte le teorie della conoscenza siano considerate, almeno *prima facie*, dotate dello stesso statuto epistemico. Se si potesse dare maggior valore epistemico alla propria teoria senza un'adeguata giustificazione, si giungerebbe immediatamente alla conclusione che le teorie alternative sono false. Da un punto di vista neutro e imparziale, invece, dare maggior valore ai presupposti della propria teoria senza una loro adeguata giustificazione diventa una procedura arbitraria e viziosa perché, in questo modo, si presume semplicemente ciò che dovrebbe dimostrare, vale a dire la verità, o la maggiore ragionevolezza, dei principi della propria

[37] *PH* I 19-20

[38] R. Chisholm, *A Version of Foundationalism*, in *The Foundation of Knowing,* cit., pp. 3-32.

[39] Sui punti di contatto tra normatività epistemica ed etica cfr. R. Chisholm, *Epistemic Statements and the Ethics of Belief*, «Philosophy and Phenomenological Research», 16 (1956), pp. 447-460, pp. 459-460.

[40] R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, cit., pp. 5, 62, 76.

[41] Sul fatto che si debba ricorrere a un 'giudice' esterno alla disputa da dirimere per evitare che i contendenti si trovino intrappolati in un diallele cfr. *PH* I 90 e *PH* I 59. La denuncia della petizione di principio (τὸ ζητούμενον συναρπάζειν) è formulata spesso da Sesto. Cfr. *PH* I 90, II 35, 57, 60, 65, 67, 121, III 52, 74, *M* VII 266, VIII 364.

teoria[42]. Considerare la petizione di principio commessa dal Particolarismo come una sorta di 'male' comune condiviso dalle tre possibili 'soluzioni' al problema del criterio ignora il fatto che lo Scetticismo neo-pirroniano non presume ciò che deve dimostrare: infatti, questo, non essendo un'opzione teorica tra le altre, non presume nulla[43]. In realtà, il Neo-pirronismo richiede semplicemente che si sospenda il giudizio di fronte a una discordanza che può essere risolta solo grazie a una procedura giustificativa controversa (la petizione di principio) che lo stesso Dogmatico – come esemplifica il caso di R. Chisholm – considera tale.

[42] Per una difesa dell'approccio diafonico neo-pirroniano e della relativa giustificazione epistemica dialettica e *ad hominem* cfr. M. Lammenranta, *The Role of Disagreement in Pyrrhonian and Cartesian Skepticism*, in D. Machuca (a cura di), *Disagreement and Skepticism*, Routledge, New York-London 2013, pp. 46-65, p. 52: «[La giustificazione dialettica implica che] to be justified in my belief, I must be able to defend my belief to someone else. I can do this only if I have reasons or evidence that would convince the other party […]. In an irresolvable disagreement, neither of us has sufficient reasons to convince the others, and neither is therefore justified in persisting in the disputed beliefs»; cfr. inoltre pp. 61-63; M. Lammenranta, *Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification*, «International Journal for the Study of Skepticism», 1 (2011), pp. 3-17, pp. 10 ss.; M. Lammenranta, *The Pyrrhonian Problematic*, cit., pp. 18-20.

[43] Come è noto (cfr. *PH* I 13), il Neo-pirroniano rifiuta di concedere il proprio assenso ai δόγματα, vale a dire le dottrine postulate dai dogmatici sulle cose non evidenti (τὰ ἄδηλα); cfr. J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in M. Burnyeat e M. Frede, *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1998, pp. 74-75. Rimando nuovamente all'attacco sestano contro il Dogmatismo negativo dell'Accademia scettica. Cfr. R.J. Fogelin, *The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!*, in W. Sinnott-Armstrong (a cura di), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 161-173, pp. 162-163: «Pyrrhonian skeptics are adept at avoiding burdens of proofs. Since they are not out to prove that knowledge is impossible, they have no burden of proof to bear».

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

La scrittura filosofica
Progetto educativo della Commissione didattica della Società Filosofica Italiana[1]

di *Bianca Maria Ventura*

1. *Le ragioni del progetto*

Il progetto *La scrittura filosofica* ha radici lontane: è frutto, e al tempo stesso evoluzione, della riflessione didattica condotta negli ultimi decenni sulla *centralità del testo* nell'ambito dell'esperienza filosofica a scuola. Si pone, dunque, in continuità con il progetto *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, svolto dalle scuole nel triennio 2007-2010 su proposta della Società filosofica italiana. In particolare si avvale delle informazioni e conferme emerse in fase di monitoraggio dei processi e dei prodotti dell'edizione sperimentale realizzata nell'anno scolastico 2007-2008[2]. Ciò che allora si voleva conoscere, attraverso l'osservazione attenta delle varie esperienze, era da un lato la ricorrenza della lettura diretta dei testi nelle pratiche d'insegnamento e dall'altro i modi di utilizzo del testo. Ancora marginale, rispetto alla trasmissione della filosofia nella forma narrata, è risultato il lavoro di docenti e studenti sul testo filosofico, utilizzato più come *supporto* alla lezione del docente che come *fonte* al lavoro degli studenti. Dal medesimo monitoraggio è emersa, però, la confortante conferma all'ipotesi progettuale che pensava la lettura diretta del testo come *cuore* dell'esperienza filosofica. Di qui il compito che la Commissione didattica si è data: proseguire nella direzione intrapresa, prestando attenzione alle difficoltà incontrate dai docenti e, conseguentemente, alla loro formazione. La nuova proposta progettuale rivolge loro una sfida ulteriore: costruire un rapporto di continuità tra la *lettura del testo filosofico* (lavoro di docenti e studenti), e la *scrittura filosofica* (esercizio di pensiero e di stile degli studenti), con particolare attenzione al nesso intercorrente tra *contenuti di pensiero* e *forma comunicativa*. L'orizzonte delle attività didattiche è, allora, quello

[1] Il progetto, corredato di esemplificazione e spunti per la progettazione individuale dei docenti, è stato presentato al Convegno nazionale della Società filosofica italiana, Vercelli, 28 novembre 2014.

[2] Cfr. «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 185 (2008), pp. 59-76.

della comparazione tra le varie forme di scrittura, con particolare attenzione al nesso *pensiero-forma espressiva*, alle intenzioni dell'autore e al contesto della comunicazione. Sotteso alle finalità educative dichiarate c'è un implicito ambizioso obiettivo che il progetto si dà: mettere i docenti in condizione di *imparare facendo,* realizzando così un tratto della formazione personale e professionale che la complessità della loro funzione richiede. Il progetto *La scrittura filosofica* si articola in tre parti:

- la prima indica gli elementi di contesto;
- la seconda indica le finalità, gli obiettivi specifici di apprendimento (conoscenze e competenze) e le possibili sinergie interistituzionali da attivare, soprattutto quella educativa *scuola-università*;
- la terza infine, indica gli ambiti di flessibilità del progetto, in cui si esercita la libertà progettuale di ogni singolo docente.

2. *La struttura generale e gli elementi di flessibilità del progetto*

A. Elementi di contesto

A.1 Tipologia: Progetto educativo biennale per i Licei
A.2 Ambito territoriale: Nazionale
A.3 Tempi di realizzazione: AA. SS. 2014-2015 (fase preparatoria); 2015-2016 (realizzazione) A.4 Partnership interistituzionale: SFI, MIUR, Istituzioni scolastiche, Università
A.5 Continuità e sviluppo rispetto ad altre attività pregresse: Il progetto si colloca in continuità con il progetto nazionale SFI *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico* (triennio 2007 – 2009); con il Campionato di filosofia (2012); con le varie edizioni delle Olimpiadi di filosofia.

B. Elementi strutturali comuni

B.1 Proposta progettuale unitaria
B.1.1 Proposta progettuale: Lavoro d'aula sul testo filosofico nella doppia dimensione della *lettura filosofica* e della *scrittura filosofica*
B.1.2 Significati della proposta progettuale:
- Nell'ambito delle attività d'aula, la *lettura del testo filosofico* si configura come esercizio costante della relazione con l'altro, dunque presuppone e consolida la *competenza comunicativa sottesa alla dimensione relazionale dell'uomo.* Consente agli studenti di vivere in modo intenzionale e problematico l'esperienza dell'*incontro* con eventi, idee, contesti. Poiché per realizzare tale esperienza non è sufficiente un'analisi testuale che si esaurisca all'individuazione dell'idea centrale e dei suoi correlati, si propone un'indagine centrata sul rapporto tra i *contenuti di pensiero dell'autore* e la *forma comunicativa da lui prescelta* per esprimere il proprio pensiero.
- Nell'ambito delle attività d'aula, la *scrittura di un testo filosofico* si configu-

ra come esercizio costante della relazione tra pensiero e linguaggio, dunque presuppone e consolida la *competenza autobiografica sottesa alla naturale tensione umana all'autocoscienza*. Consente agli studenti di conseguire consapevolezza della propria visione del mondo, nonché delle esperienze di studio e di vita da cui essa ha tratto origine. Si realizza nell'individuazione dei *propri contenuti di pensiero*, dei loro fondamenti e delle *forme comunicative* prescelte per esprimerli.

B.2 Destinatari: Studenti del triennio liceale

B.3 Soggetti coinvolti: Studenti, Docenti di filosofia, Docenti del Consiglio di Classe, Docenti Universitari

B.4 Motivazione: La scrittura è una dimensione costitutiva della comunicazione filosofica, tuttavia a scuola essa occupa ancora un posto abbastanza marginale per il prevalere della tradizione orale dell'insegnamento. Gli studenti incontrano difficoltà nella *lettura* diretta dei testi e ancor più nella personale esperienza di *scrittura* filosofica; ad esse non sempre e non tutti i docenti orientano le proprie attività d'aula. Eppure, la lettura diretta dei testi filosofici da un lato, l'esercizio della scrittura dall'altro, sono per i giovani efficaci occasioni per costruire le proprie autodifese contro pregiudizi, stereotipi e facili seduzioni; per imparare, dunque, a pensare in proprio e ad esprimere il proprio pensiero con chiarezza, pertinenza e coerenza. Per il loro concorrere alla formazione/potenziamento delle competenze autobiografiche e comunicative, dunque, le attività di lettura e scrittura filosofica rivestono un alto potenziale trasversale e transdisciplinare.

B.5 Finalità educativa: In coerenza con i profili in uscita dei percorsi formativi liceali, nonché con gli specifici traguardi di apprendimento previsti per il curricolo di filosofia, il progetto intende concorrere al raggiungimento della seguente finalità educativa:

- Possesso ed esercizio della *padronanza* (intreccio di conoscenze e competenze) nei molteplici e variegati contesti di vita, attraverso l'acquisizione di un apprendimento significativo transdisciplinare ed unitario.

B.6 Obiettivi specifici di apprendimento

B.6.1 Conoscenze

- Conoscere la specificità delle seguenti forme di comunicazione filosofica: il dialogo, l'enciclopedia, l'aforisma, il trattato, il saggio, il diario;
- Conoscere i contenuti di pensiero e le modalità espressive degli autori trattati;
- Conoscere i nessi tra forma e contenuto filosofico;
- Conoscere le regole per costruire un testo argomentativo;
- Conoscere le regole per costruire un testo autobiografico;

- Conoscere le forme della scrittura autobiografica;
- Conoscere le potenzialità di scrittura filosofica del "diario";
- Conoscere lo statuto di una"tesi" in ordine ad una questione data, le modalità della sua difesa e della sua confutazione;
- Conoscere i propri stili di pensiero e le modalità espressive.

B.6.2 Competenze

- Saper analizzare, confrontare, cogliere le differenze tra diverse tipologie di testi filosofici;
- Saper riconoscere i nessi tra contenuto filosofico e forma comunicativa;
- Saper esprimere su di loro valutazioni personali e motivate;
- Saper individuare dentro di sé consonanze e dissonanze rispetto ai contenuti e alle modalità comunicative;
- Saper formulare ipotesi sostenibili sulle scelte formali (il dialogo, l'enciclopedia, l'aforisma, il trattato, il saggio, il diario, la lettera);
- Saper esercitare la "scrittura creativa" (nella forma della narrazione, della descrizione immaginifica, del diario, della lettera, del saggio) per esprimere contenuti filosofici;
- Saper problematizzare, concettualizzare, argomentare;
- Saper ripercorrere in modo critico il proprio percorso di comprensione, produzione e apprendimento (ripensamento metacognitivo) ai fini della conoscenza di sé e del proprio processo di personificazione.

B.7 Rapporto tra progetto e didattica ordinaria

- Il progetto si inserisce nell'ambito delle normali attività scolastiche del curricolo di Filosofia, all'interno delle quali intende introdurre un differenziale qualitativo sul piano della significatività degli apprendimenti e dell'innovazione didattica, attraverso:
- l'attivazione/potenziamento negli/nelle studenti/studentesse della ragione logopatica di fronte alle grandi questioni di verità, di senso e di valore nell'ambito del dialogo intergenerazionale originato dalla lettura diretta dei testi;
- l'attivazione/potenziamento negli/nelle studenti/studentesse della responsabilità di pensare in proprio, di organizzare con pertinenza e coerenza le proprie idee, di esprimerle con efficacia ed intenzionalità dialogica;
- la formazione *in progress* dei docenti in ordine ai temi della lettura e scrittura filosofica;
- la costruzione di efficaci sinergie educative tra scuola e università in ordine ai contenuti, strumenti e metodi della trasposizione didattica di contenuti filosofici.

B.8 Risultati attesi

B.8.1 Per gli/le studenti/studentesse

- Possesso delle conoscenze di cui al punto B.7.1
- Capacità di esercizio delle competenze di cui al punto B.7.2

B.8.2 Per i/le docenti

- Innovazione della didattica mediante la promozione sociale delle conoscenze, il lavoro sul testo filosofico nella duplice dimensione di lettura e scrittura;
- Sinergia educativa e didattica scuola-università.

B.9 Attività d'aula finalizzate agli apprendimenti

- Lezioni frontali da parte dei docenti d'aula, docenti universitari, esperti (input teorico, presentazione delle attività per l'apprendimento; indicazioni metodologiche, suggerimenti bibliografici, relazione conclusiva);
- Lettura e ricerca, individuale, a coppia e di gruppo (studenti/studentesse);
- Lettura comparata e discussione guidata (docenti e studenti/studentesse);
- Scrittura creativa individuale, a coppia, di gruppo (studenti/studentesse);
- Scrittura cooperativa (studenti/studentesse);
- Scrittura a tema in forma comunicativa libera(studenti/studentesse);
- Scrittura a tema libero con forma comunicativa data(studenti/studentesse);
- Trasposizione dei medesimi contenuti da una forma comunicativa ad un'altra (studenti/studentesse).

B.10 Strumenti

- Testi-fonte;
- Letteratura critica;
- Materiale audiovisivo;
- Schede di lettura e di analisi testuale;
- Esemplarità significative per la scrittura filosofica;
- Bibliografia per l'approfondimento e la ricerca.

B.11 Attività d'aula finalizzate alle verifica

- Produzione di testi filosofici in forma argomentativa, poetica, dialogica, autobiografica;
- Produzione di un testo argomentativo su di un tema dato con l'obiettivo di sostenere/confutare una tesi;
- Produzione di relazioni e sintesi con linguaggio logico-verbale, iconico, audio visuale; ipertestuale;
- Produzione di un report illustrativo e critico del proprio percorso di

comprensione, produzione, apprendimento.

B.12 Strumenti di monitoraggio dei processi e di verifica del percorso

Per *monitoraggio dei processi* si intende una valutazione interna in itinere, svolta attraverso:

- Questionari e schede autoosservative;
- Interviste individuali e di gruppo;
- Discussioni guidate;
- Narrazioni.

Per *verifica del percorso* si intende una valutazione finale esterna, svolta attraverso:

- Concorso di scrittura filosofica

B.13 Ambienti di apprendimento

- Aule scolastiche;
- Aule universitarie;
- Laboratori di scrittura.

B.14 Fasi di svolgimento del progetto

- Presentazione del progetto al convegno nazionale della SFI (Vercelli, autunno 2014);
- Invio del progetto alle Sezioni locali della SFI a cura della segreteria nazionale SFI;
- Diffusione territoriale del progetto a cura delle sezioni locali con il coinvolgimento delle articolazioni territoriali del MIUR e delle Università locali;
- Organizzazione di momenti di formazione mirata per i/le docenti, a cura della SFI nazionale (Commissione didattica) e delle selle sezioni locali SFI);
- Realizzazione del progetto nelle istituzioni scolastiche aderenti anni scolastici 2014 -2015; 2015 -2016.

C. Elementi di flessibilità del progetto

C.1 Ampiezza dei soggetti coinvolti. Il progetto può essere realizzato:

- da una sola classe;
- parallelamente da più classi di uno stesso istituto;
- da un gruppo interclasse;
- da una rete di scuole dello stesso territorio.

Ai fini della sua realizzazione, le scuole potranno avvalersi – sia per gli aspetti contenutistici sia per quelli metodologici – della collaborazione di:

- docenti universitari;
- esperti del settore;
- ogni altra risorsa umana e strumentale messa a disposizione dell'istituzione scolastica.

Per gli aspetti economici:

- la formazione *in itinere* dei/delle docenti sarà a cura delle sezioni locali con il contributo della SFI nazionale;
- per il sostegno alle attività d'aula sarà a cura delle istituzioni scolastiche.

C.2 Attività d'aula, temi, autori, modalità di comunicazione filosofica
Ogni classe (gruppo interclasse, istituzione scolastica, rete di scuole) che partecipa al progetto costruirà, sulla base degli elementi strutturali del progetto di cui al punto B. un proprio percorso di lavoro i cui oggetti culturali e attività didattiche saranno scelte in base alle caratteristiche ed i prerequisiti cognitivi e motivazionali degli /delle studenti/studentesse. La libertà progettuale resta vincolata dalle seguenti attività imprescindibili:

- la *lettura filosofica* con particolare attenzione al nesso tra contenuto filosofico e forma espressiva prescelta dall'autore;
- la *scrittura filosofica* nelle varie forme della comunicazione filosofica.

3. *Idee per la progettazione individuale*

Per il docente d'aula che intenda costruire un *progetto scrittura* di classe o d'interclasse, si pone il problema di come *personalizzare* il progetto – riconducendo le scelte contenutistiche e metodologiche alla progettazione curricolare e adattandole alle caratteristiche della classe o delle classi – senza smarrirne il senso. Un criterio dovrebbe guidare la scelta: attingere a forme espressive sia dell'area *argomentativo-razionalistica* sia di quella *narrativo-immaginativa*. L'obiettivo prioritario – indagare il rapporto esistente tra pensiero e forma espressiva valorizzando la varietà delle forme di scrittura filosofica – andrebbe, inoltre, perseguito attraverso due azioni strettamente connesse tra loro che nel loro rapporto reciproco interpretano e realizzano la proposta progettuale: *leggere i testi filosofici*, *scrivere di filosofia*. Se la prima azione è volta a cercare risposte pertinenti alla domanda: *come scrivono i filosofi e perché scrivono così?*, la seconda azione dovrebbe soddisfare un grappolo di domande che attengono alla persona-studente e alla consapevolezza del proprio sviluppo cognitivo, emotivo e relazionale: *che cosa penso io di questo determinato problema e quale forma espressiva è la più adeguata ai miei intenti comunicativi? Quale forma, tra le molteplici a me note, è, dunque, opportuno che io usi in questa determinata circostanza?* Potremmo allora sintetizzare così la doppia direzione di senso cui il progetto rinvia: *Come scrivono i filosofi; come scrivono gli studenti.* All'interno di questa ampia cornice, con intento meramente esemplificativo della varietà delle azioni didattiche che, nella prospettiva dell'individualizzazione e personalizzazione dell'insegnamento possono essere svolte, si presentano qui, in estrema sintesi, alcune tappe fondamentali di un percorso che assuma i Dialoghi platonici come testo-fonte dell'esperienza di lettura e scrittura

filosofica.

1. *Una tappa imprescindibile: lo sviluppo dei prerequisiti e della motivazione*. Può essere svolta attraverso tre attività:

1.1 *La comunicazione quotidiana (il canale verbale, paraverbale, non verbale)*, attraverso la quale si recuperano le esperienze quotidiane. Il docente attiva un *role play* nell'ambito del quale affida compiti e ruoli; gli studenti assumono il ruolo e svolgono il compito di pronunciare – ciascuno con la diversa intenzionalità assegnata – la medesima frase. L'intera classe lavora sulle differenze riscontrate nel messaggio e nei canali utilizzati.

1.2 *Costruzione di un elenco dei tipi di scrittura filosofica noti alla classe*: l'esercizio può essere svolto in coppia con compito diversificato. L'alunno A costruisce l'elenco e l'alunno B abbina a ogni forma di scrittura dell'elenco un esempio. Il gruppo classe discute, integra, ratifica.

1.3 *Individuazione dei legami* tra le forme espressive dell'esperienza quotidiana e quelle della comunicazione filosofica. La ricerca può essere svolta all'interno del gruppo classe mediante una conversazione guidata dall'insegnante con domande stimolo.

2. *La cornice narrativa dei Dialoghi platonici.* La strategia didattica potrebbe essere una lezione frontale tenuta dal docente d'aula o universitario il quale chiarisca la distinzione tra i dialoghi *con* e *senza* cornice narrativa utilizzando la lettura diretta di alcuni *testi-supporto* (passi scelti da: *Simposio; Timeo, Crizia, Teeteto*). Potrebbe seguire una conversazione guidata con domande stimolo volte a implementare la consapevolezza del tema proposto e ad accertarne la comprensione; infine agli studenti si potrebbe chiedere di ricostruire la cornice narrativa del *Simposio*

3. *Il rapporto tra il Dialogo platonico e il teatro.* Ancora attraverso l'utilizzo di *testi- supporto* (passi scelti da: *Repubblica*, *Gorgia, Fedro*), il docente potrebbe guidare gli studenti nel lavoro di analisi del registro linguistico della commedia, della tragedia e della simultanea presenza di tragedia e commedia nei testi esaminati; aiutarli nella ricostruzione della scena, della messa in scena e del profilo dei personaggi presenti nei testi. Dopo aver accertato la comprensione da parte degli studenti, potrebbe chiedere loro di ipotizzare le ragioni della scelta dell'autore e, infine, gli studenti potrebbero riprodurre"una messa in scena".

4. *La narrazione mitica*. La metodologia didattica potrebbe essere a questo punto il *cooperative learning*. Il *testo-fonte* scelto per il lavoro degli studenti (*Simposio, 199c- 204c*) potrebbe essere analizzato nel corso di una lettura cooperativa a gruppi, con il sussidio di una scheda predisposta dall'insegnante. Ogni membro del gruppo ha un ruolo specifico; i diversi compiti sono volti all'obiettivo comune della comprensione del testo esaminato *(qual è il pensiero dell'autore, perché sceglie di esprimerlo nella forma*

della narrazione mitica, a chi pensa di rivolgersi, qual è il contesto attuale e potenziale della sua comunicazione). Dopo la relazione del portavoce di ogni gruppo potrebbero seguire la discussione guidata e la lezione di sintesi da parte dell'insegnante.

5. *La dialettica nei dialoghi platonici.* Il docente d'aula dovrebbe accertare o sviluppare i prerequisiti relativi alle seguenti questioni: che cos'è la dialettica? Che cos'è la retorica? A quali esempi noti possiamo ricondurre la definizione concettuale? Quale complessità di tematiche racchiude il titolo *Repubblica*? Gli studenti potrebbero poi lavorare a gruppi sul libro IV della *Repubblica* assunto a *testo-fonte*: suddividere il testo in paragrafi e dare a ciascun paragrafo un titolo. Dopo la comparazione degli esiti dei lavori di gruppo, potrebbe svolgersi una riflessione guidata attraverso domande stimolo: *quali sono le caratteristiche della città giusta? Quali sono le caratteristiche dell'anima giusta? Sottesa a entrambe esiste un'idea comune?* Ogni studente, infine, potrebbe scrivere un dialogo sui temi emersi dalla riflessione.

6. *La funzione delle metafore nei dialoghi platonici.* Dopo un breve input teorico sulla funzione comunicativa della metafora, corredata di alcuni esempi di *figure di pensiero e figure di parola* tratte anche dal vissuto quotidiano, il docente potrebbe proporre agli studenti un lavoro cooperativo di analisi testuale (*Repubblica,* 472 e, 501 a-b-c*)*, con la duplice consegna di: 1. individuare le metafore presenti nel testo; 2. valutarne la forza comunicativa. La consegna per la verifica potrebbe essere una scrittura creativa, individuale, o a coppia, o in piccolo gruppo che si avvalga dell'uso della metafora.

7. *Platone "artista" della parola.* Il docente muove il lavoro degli studenti sul *testo-fonte* (*Fedro* 274*),* chiedendo loro di confermare o smentire la seguente ipotesi: *le scelte stilistiche di Platone* (carattere teatrale, uso delle immagini e delle metafore, simulazione della comunicazione orale), *gli consentono di superare la contraddizione tra utilizzo della scrittura e affermazione della sua inadeguatezza*. La verifica del percorso potrebbe essere svolta attraverso una discussione guidata sugli esiti *dell'analisi testuale* e attraverso l'individuazione delle *argomentazioni forti* e *deboli* addotte dagli studenti a sostegno o smentita dell'ipotesi avanzata dal docente. Gli studenti, infine, potrebbero essere impegnati in un lavoro di scrittura filosofica a scelta tra le due seguenti possibilità: scrivere un dialogo a struttura platonica su tema libero; oppure riproporre una tematica platonica in una forma comunicativa altra rispetto al dialogo.

Le tappe successive del percorso complessivo dovrebbero assumere come testo-fonte altre forme di comunicazione filosofica (Aforismi, Epistola, Saggio, Narrazione autobiografica, ecc.) sulle quali attuare un analogo trattamento traspositivo-didattico.

Il dialogo filosofico dal punto di vista della teoria dell'argomentazione

di *Mariangela Ariotti*

La proposta di lavoro sulla scrittura filosofica formulata dalla Commissione Didattica si regge su una serie di elementi caratterizzanti e per quanto mi riguarda ne vorrei riprendere almeno due.

Il primo è rappresentato dalla stretta relazione che questo progetto instaura fra la lettura e l'analisi del testo applicata agli scritti dei filosofi per scoprirne (oltre agli elementi concettuali) gli aspetti legati alle scelte comunicative, alle modalità dell'argomentazione, all'uso del lessico; e l'esperienza di scrittura che su questi modelli si può costruire.

Il secondo elemento caratterizzante riguarda la utilizzazione della nozione di 'genere' di scrittura (proiezione del genere letterario) per riflettere sulle scelte argomentative e comunicative dei filosofi. La scaletta potrebbe partire da una definizione di 'generi di scrittura', quindi una analisi della relazione fra generi e scelte argomentative e, all'interno delle molte forme di scrittura, prendere in esame la prosa dialogica e il dialogo filosofico. Quindi, per saggiare la praticabilità sul piano didattico di tutto questo, proporrò l'analisi di alcuni aspetti di un dialogo che offre a mio parere a chi è interessato alla teoria dell'argomentazione possibilità sorprendenti: un vero capolavoro comunicativo e un saggio di scrittura, dal punto di vista della riflessione sui modelli di argomentazione e dimostrazione, dalla ricchezza sterminata. Si tratta del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galilei.

1. *Generi di scrittura*

Il genere lo potremmo definire come 'categoria retorica' dotata di caratteristiche sia formali che di contenuto e dotata soprattutto di forza normativa capace di imporsi e dettare il canone che la identifica; questa categoria retorica ha animato l'analisi delle forme letterarie dal Rinascimento, quanto meno dalla scoperta della *Poetica* di Aristotele, fino a Benedetto Croce. Si tratta di un argomento, quello del sistema dei generi, che vorrei prendere in considerazione prescindendo quasi totalmente dall'ambito letterario e dalle questioni di estetica che storicamente lo hanno contraddistinto. Soprattutto intendo ignorare quel nesso fra normatività e estetica che ha costituito la gabbia che a lungo ha imprigionato la riflessione sui generi.

Partendo da un approccio meramente osservativo, semplicemente scorrendo gli elenchi delle opere dei filosofi, è tangibile il fatto che la scrittura

filosofica si sia espressa fin dai suoi albori utilizzando una grande varietà di forme: dai versi, al dialogo drammatico, alla lettera, piuttosto che la raccolta di aforismi; dal diario, anche il diario di viaggio, al romanzo, fino alle forme del saggio, dei discorsi, delle meditazioni, per non citare i dizionari, le *summae, ecc.*

Indagando poi anche superficialmente le biografie degli autori è evidente che la scelta di scrittura è una scelta di modalità comunicativa, dipende quindi dall'uditorio con cui l'autore si deve confrontare e deriva anche da quello che il filosofo pensa di incarnare rispetto a questo uditorio.

2. *Il dialogo*

Il dialogo, nel variegato panorama della scrittura filosofica, si colloca in una posizione di primo piano e la ragione è esposta da Perelman nel suo *Trattato dell'argomentazione*[1]: riflettendo sul tipo di uditorio, riflessione che vale sia "per la pratica corrente sia nel pensiero filosofico", individua "tre specie di uditori privilegiati": l'"uditorio universale", l'interlocutore "unico" e il soggetto stesso: all'uditorio universale si indirizzano forme di scrittura che vanno dal trattato al saggio, ecc.; il dialogo implica un unico interlocutore, ha le sue radici nella "dialettica" classica; la terza variante di scrittura, dove l'uditorio è lo stesso soggetto quando delibera o si rappresenta le ragioni dei propri atti, può assorbire il monologo, il diario, ecc.[2]

Ora: «la portata filosofica dell'argomentazione presentata a un solo uditore e la sua superiorità su quella rivolta a un vasto uditorio è stata ammessa da tutti coloro che nell'antichità proclamavano il primato della dialettica sulla retorica»[3]. Davanti ad un solo uditore occorre «dimostrare il punto contestato, informarsi sulle ragioni dell'opposizione dell'interlocutore, penetrare le sue obiezioni» […] «È questa la ragione, secondo Quintiliano, per cui la dialettica, come tecnica del dialogo, fu paragonata da Zenone, a causa del carattere più serrato dell'argomentazione, a un pugno chiuso, mentre la retorica gli appariva simile a una mano aperta. Non vi è dubbio infatti che la possibilità offertagli di porre delle domande, di presentare delle obiezioni, dia all'interlocutore l'impressione che le tesi alle quali egli aderisce siano più solidamente fondate delle conclusioni dell'oratore».

[1] C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2013, "Parte Prima, I quadri dell'argomentazione" pp. 33-34 e § 8 "L'argomentazione davanti a un solo ascoltatore" pp. 39-44.

[2] Scorrendo questa impostazione si potrebbe azzardare una organizzazione dei generi di scrittura filosofica secondo questa tripartizione dell'uditorio.

[3] C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, cit., p. 39: «Questa si limitava alla tecnica di un lungo discorso continuato»: come non ricordare nel *Gorgia* di Platone la polemica socratica nei confronti del discorso lungo di Gorgia e di Polo [*Gorgia*, 499b e ss.; 461d-462b].

Si può aggiungere che è merito da ascriversi alla filosofia l'aver tratto il dialogo dal contesto drammatico (e dall'uso del verso poetico) e fatto nascere la prosa dialogica che accompagnerà la riflessione filosofica e scientifica fino a noi[4].

3. *Il dialogo galileiano*

Il dialogo galileiano[5] rappresenta un punto cruciale nella storia degli sviluppi di questo genere: affronta contenuti scientifici ma è carico di implicazioni di tipo filosofico; al suo interno si colgono forti riferimenti anche testuali al dialogo platonico ed espliciti legami col clima culturale rinascimentale.

Questo vuol dire che una forma di scrittura quale quella del dialogo, quindi con decisa rilevanza anche letteraria, è tutt'altro che impropria o inadatta a presentare contenuti scientifici (e questo sarà ben presente agli scrittori dell'illuminismo). Anzi, è proprio la forma dialogica che meglio è in grado di sostenere ed evidenziare le basi scientifiche del discorso galileiano, tanto che lo stesso Galilei ricorrerà alla forma dialogica anche nell'ultima sua grande opera: i *Discorsi sopra due nuove scienze*.

Il *Dialogo* ha una chiara contestualizzazione (cosa quantomeno rara nella pubblicistica scientifica) sia geografica, si svolge nella Venezia secentesca, nella casa del nobile Sagredo, sia dal punto di vista del *pathos*, durante lo scontro drammatico e doloroso con la Chiesa.

Perché Galilei sceglie il dialogo? Per almeno due ragioni che rappresentano elementi esemplari all'interno della teoria dell'argomentazione.

In Galilei prevale in genere la consapevolezza del carattere asistematico della propria ricerca. Secondo Galilei il 'processo' che porta ad una conclusione, il percorso con le sue aporie e dilemmi, il 'metodo' in senso lato, interessa almeno quanto il risultato; il 'come' si arriva a certe conclusioni interessa quanto le conclusioni stesse[6]. Questo porta a trattare le parti di tipo

[4] Basta scorrere i titoli della letteratura ellenistica, della Roma repubblicana, della letteratura augustea e oltre, dal Medioevo all'età moderna, attraverso il Quattrocento, il Cinquecento, il Seicento, fino agli illuministi e a Leopardi.

[5] G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di Libero Sosio, Einaudi, Torino 1970. Questa edizione riporta nel margine a lato i numeri di pagina dell'Edizione Nazionale che qui di seguito utilizzo per un più preciso riferimento al testo.

[6] Su questo aspetto si può vedere una precisa e documentata analisi in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 1991 di M.L. Altieri Biagi, "*Dialogo sopra i due Massimi sistemi* di Galileo Galilei", par. 3-4 "I modelli e le tematiche del Dialogo" e "Aspetti linguistici e stilistici": «Lo stile filosofico di Galileo rifiuta l'*esposizione* ordinata e sistematica di conclusioni già raggiunte; esige invece una discussione in cui nemmeno il Maestro sia tutelato dal suo prestigio, risparmiato da obiezioni. Il *dialogo* risponde a questa esigenza di ripercorrere diacronicamente le tappe dell'itinerario mentale che porta alla soluzione del problema».

dimostrativo tipiche del trattato scientifico, all'interno del procedimento dilemmatico-problematico. «Noi siam qui per discorrere, – dice Salviati nella seconda giornata – ed è bene che ogn'uno muova le difficultà che gli sovvengono, ché questa è la strada per venir in cognizion del vero».

Inoltre il testo ha una funzione doppiamente *persuasiva*. Per comprenderla occorre tener presente i due distinti livelli comunicativi: il primo livello è rappresentato dagli interlocutori del dialogo, protagonisti dell'azione drammatica, i tre personaggi, Salviati, Sagredo e Simplicio. Tre personaggi dotati di identità ben caratterizzata: il fiorentino Salviati, in posizione di esperto, di scienziato, protagonista dell'argomentazione scientifica, sostenitore non solo del copernicanesimo ma delle nuove teorie fisiche utili a supportarlo; il veneziano Sagredo, anche lui sostanzialmente conquistato alle nuove teorie in quanto uomo colto e personalmente interessato, ma non professionista, può permettersi, per la sua posizione di laico, di non chierico, di manifestare senza troppi filtri e *aplomb* professionali, il suo carattere passionale, entusiasta, intuitivo, polemico, impaziente, e il suo rapporto antagonista rispetto a Simplicio; Simplicio, il difensore della fisica aristotelica, per i commentatori più gentili è dogmatico, presuntuoso, ostinato, superficiale, per i più critici è anche arrogante, sciocco, 'calandrinesco'; rispetto a lui Galilei-Salviati, a parte qualche punta ironica, si pone con un atteggiamento sostanzialmente di tolleranza, perché non ne vuole fare una vittima. A questo livello del confronto dialogico la funzione persuasiva è certamente limitata dalla inconciliabilità fra le tesi tolemaiche o peripatetiche e le tesi copernicane e la nuova Fisica a queste sottesa. Tuttavia, pur prevalendo gli elementi del contrasto 'dialettico' sul raggiungimento di una qualche mediazione, nell'arco delle quattro giornate la posizione di Simplicio muta, l'aristotelico comincia a prendere coscienza dei suoi limiti, diventa più riflessivo, tende a sostituire alle asserzioni perentorie i verbi 'credere', 'parere' ecc, ad usare il futuro dubitativo e il condizionale. Non arriverà ad abbandonare le posizioni anticopernicane, sarebbe un errore per Galilei mettere in scena una così repentina conversione. Salviati gli proporrà, come forma di mediazione, di ammettere che «i fautori del Copernico abbian ributtato le ragioni d'Aristotile e di Tolomeo, alle quali il mondo sin ora aveva prestato assenso, stimandole concludenti: e voi (Simplicio) devrete almeno restar neutrale, sin che vengano alla luce più chiare dimostrazioni di quelle che sin ora sono uscite»[7]. Si tratta di confrontare i diversi modelli argomentativi, svelare le fallacie o l'inconsistenza di certe argomentazioni, evidenziare le possibilità

[7] «Ed i Copernicani, che hanno scoperto le fallacie d'Aristotele e di Tolomeo, non dovranno esser derisi in grazia della sola autorità di quei grand'uomini, li quali, benché così grandi, da gl'istessi Copernicani sono stati fatti restar piccolini». *Dialogo* cit., 546 *Appendice*.

dilemmatiche, valorizzare le potenzialità dimostrative e la ricchezza di altre argomentazioni. Sono queste le ragioni per cui il genere dialogico, assai diffuso fra Seicento e Settecento, lungi dall'essere un genere eminentemente 'letterario', si rivela ben adatto a sviluppare contenuti scientifici.

Ma la funzione persuasiva la si coglie ancora al secondo livello comunicativo: quello dell'uditorio di lettori che assiste al dialogo 'drammatico', recitato, e giudica[8]. Il destinatario qui è l'uomo colto[9], il modello letterario di riferimento è la 'nobile conversazione' cinquecentesca, ambientato in quella "repubblica letteraria" capace "di ragionare e di sapere il vero". Questo è il vero pubblico dell'argomentazione. E si tratta di un uditorio universale, in grado di aderire alle premesse e di comprenderne i passaggi pur non essendo un uditorio settoriale. Le implicazioni filosofiche (e perché no, morali) delle nuove teorie fisiche richiedevano l'attenzione e l'assenso di questo uditorio universale. Siamo qui di fronte ad un modello particolarmente esplicativo della teoria dell'argomentazione.

Fra le motivazioni della scelta galileiana del dialogo si potrebbe ancora citare quella "prudenziale-strategica", quasi una difesa preventiva (e prevista) da utilizzare successivamente (e che Galilei userà in effetti durante il processo): attenuare la responsabilità di certe affermazioni, lasciando parlare i personaggi, velare la presenza dell'autore[10].

4. *La dimostrazione e l'argomentazione*

Il *Dialogo* galileiano offre quindi una occasione che forse non ha uguali per studiare la teoria dell'argomentazione.

Il primo ad offrirsi come campo di studio ed esercitazione è Simplicio; i suoi interventi sono consapevolmente strutturati da Galileo per fornirci un eccellente campionario di fallacie. Tre soprattutto sono le più utilizzate da

[8] La funzione di giudice dell'uditorio degli spettatori è ben resa da Hegel nelle lezioni di estetica sui generi della poesia drammatica in *Estetica*, Einaudi, Torino 1967, p. 1314.

[9] I destinatari del discorso di Salviati sono coloro che, come mette in evidenza Altieri Bigi (cit. *supra*, n. 8) abitano: la «republica litteraria», come si legge in una lettera del 9 ottobre 1623 a Federico Cesi (XIII 135): non dunque i «meccanici», che non avrebbero potuto capire per la loro inadeguatezza culturale, ma neppure quei «filosofi» che non avrebbero voluto capire e che Galileo chiama «dottori di memoria» (VII 139) perché capaci solo di ripetere ciò che hanno letto in Aristotele e in altri autori canonici. I destinatari ideali di Galileo sono invece gli «intendenti», quelli che sono «capaci di ragione, e desiderosi di saper il vero» (X 503-504), meglio se autorevoli o potenti, ad «aiutare la bottega» (XIV 387), ma non solo tali. Galileo è quindi consapevole del fatto che, se avesse scritto in latino le sue opere o avesse «laconicamente» ristretto i suoi «filosofici insegnamenti» chiudendoli «nei più angusti spazii che possibil fusse» (per es., rinunciando al dialogo per il trattato), avrebbe evitato il processo, l'abiura, la segregazione nella casa di Arcetri.

[10] Questo aspetto per ora lo possiamo lasciare in ombra, anche se potrebbe essere interessante. Pensiamo infatti ai dialoghi platonici e a quel ricorrente "e Platone non c'era": ci sarebbe materia per ragionare su questa eclisse dell'autore.

Simplicio: *ad verecundiam,* una tesi è vera perché una persona considerata autorevole ritiene che lo sia (è vero perché sostenuto da persona autorevole, è persona autorevole perché sostiene cose vere, la sua autorevolezza deriva dalla verità delle sue affermazioni, la sua autorevolezza fonda e garantisce la verità delle sue affermazioni); *ad ignorantiam,* si dimostra una tesi facendo appello alla tesi contraria, una variante scorretta (perché lavora sul margine di ignoto) della *reductio ad absurdum*; *circolarità,* si dà tacitamente per presupposto quello che si deve dimostrare, cfr. la *petitio principi* (e questo secondo Galileo vale anche per Aristotele)[11].

Sagredo è un interlocutore di estremo interesse. In quanto dichiaratamente "laico" (si dichiara cioè non scienziato professionista) si può permettere un lessico non settoriale, una approssimazione terminologica[12] estranea a Salviati, quindi una maggiore ricchezza espressiva. È a fianco di Salviati nello svelare le fallacie nei ragionamenti di Simplicio[13]. Ma ciò che meglio lo caratterizza è l'uso originale e personale che fa dell'analogia. Premesso che l'analogia è comunque un grande strumento usato dai filosofi sia per arrivare alle definizioni[14] che per scoprire inferenze[15], da Sagredo viene spesso introdotta da un sapiente uso della dimensione aneddotica[16]. A queste si aggiunge una particolare figura, quella della analogia concreta, che consiste nel riportare un concetto applicando l'analogia a qualcosa di immediatamente osservabile-riscontrabile nella esperienza quotidiana[17]. Un esempio con esito divertente: si sta «investigando se moto alcuno si può attribuire alla terra. Stimerei che colui che reputasse più ragionevole il far muovere tutto l'universo, per ritener ferma la Terra, fusse più irragionevole di quello che, sendo salito in cima della vostra Cupola non per altro che per dare vista alla città ed al suo contado, domandasse che se gli facesse girare intorno tutto il paese, acciò non avesse egli ad aver la fatica di volger la testa»[18].

Infine Salviati: è dotato di ironia, una ironia più composta rispetto a quella mostrata da Sagredo, affinché il contrasto umano (che pur c'è e che nell'ironia o nella battuta sarcastica è messo in luce) non prenda il soprav-

[11] *Dialogo*, cit., p. 166.

[12] *Dialogo*, cit., p. 37.

[13] Sul tema del moto: «Poco fa volevi che il moto semplice e il composto m'insegnassero quali siano i corpi semplici e quali i misti; ed ora volete che da i corpi semplici e da i misti io venga in cognizione di qual sia il moto semplice e quale il composto: regola eccellente per non sapere mai conoscere né i moti né i corpi». *Dialogo*, cit., p. 41.

[14] Si potrebbero fare esempi tratti dallo stesso Aristotele – ma anche da Platone.

[15] Un esempio formidabile lo si legge nel *Nuncius sidereus* di Galilei quando l'analogia osservata fra Terra e Luna consente una inferenza decisiva che sancisce il superamento della differenza di sostanza fra corpi celesti e Terra.

[16] Ce ne sono di divertenti, evocate da episodi vissuti da Sagredo: inserti autobiografici, ironici, talvolta assecondati dal pur più compassato Salviati.

[17] *Dialogo*, cit., pp. 81 e 94.

[18] *Dialogo*, cit., pp. 140-141.

vento sul contrasto scientifico, su cui Salviati non è disposto a fare sconti.

Infatti il primo dei suoi obiettivi, presente in tutta l'opera, è mostrare la inadeguatezza della spiegazione fornita da Aristotele sul moto e sulla struttura dell'universo, dovuta anche, ma non solo, alla mancanza di strumenti efficaci per l'osservazione. Distinta da questo è la denuncia dei modelli di pensiero e di argomentazione assolutamente insostenibili dei peripatetici alla Simplicio, questa volta dovuti non a pochezza di strumenti ma a difetto di intelligenza.

Salviati pertanto procede prendendo inizialmente sul serio le spiegazioni aristoteliche (in questo il modello è il Socrate dei dialoghi platonici) e spogliandole poi dalle fallacie e dai difetti di osservazione della realtà.

Un esempio lo si incontra già nell'*incipit* della Prima giornata del *Dialogo*[19].

Aristotele in un passo del *De coelo*[20], riferisce Salviati, dimostra «la integrità e perfezione del mondo» indicando che il mondo non è semplice linea, né una mera superficie, ma è corpo dotato di lunghezza, larghezza, profondità. E le dimensioni non sono più di queste tre e poiché il mondo le ha tutte, avendole tutte, è perfetto[21].

È tuttavia interessante confrontare il testo aristotelico del *De coelo* e l'argomentazione che lo riprende, apparentemente alla lettera, di Simplicio nel *Dialogo*. Entrambi utilizzano gli stessi riferimenti sostenendo la importanza del tre per i Pitagorici, nei riti in onore degli dei, nella natura, nel linguaggio. Ma mentre Aristotele qui non segue un procedimento di tipo dimostrativo ma, come fa spesso ad introduzione dei temi che prende in considerazione, risale alla storia esponendo come nel passato e in altri ambiti è stato trattato il tema in oggetto, Simplicio traduce tutto questo in un elenco, secondo uno schema piattamente paratattico, ascrivendo il tre all'autorità di pitagorici, natura e riti. Questo per concludere sulla perfezione del mondo a tre dimensioni.

Prevedibile il giudizio di Salviati: fondare la perfezione del mondo a tre dimensioni sulla asserzione che il numero 3 è perfetto, più perfetto del 4 o del 2, «queste sono vaghezze di retori». Quindi si tratta di cercare la dimostrazione.

Quale è quindi il modo di argomentare che sceglie Salviati? È questo un tema assai ampio, che richiede un serio sviluppo, ma che ora, per ragioni di

[19] Per il lavoro di analisi del testo in classe si può usare la copia digitale del *Dialogo* a cura del Progetto Manuzio scaricabile in formato PDF da http://www.liberliber.it/mediateca/libri/g/galilei/dialogo_sopra/pdf/dialog_p.pdf. Unico inconveniente: nella edizione Einaudi sono riportati a margine i numeri di pagina dell'Edizione Nazionale che qui ho utilizzato per comodità nelle citazioni ma che purtroppo non sono riportati nell'edizione digitale cit.

[20] Aristotele, *De coelo*, I 1.

[21] *Dialogo*, cit., p. 34.

spazio e di tempo mi devo limitare ad enunciare[1].

La "base di partenza dei ragionamenti" è la ricerca dell'accordo con l'uditorio sulle premesse[2]. Tuttavia questo per Galilei è un compito assai delicato, poiché egli sta consapevolmente operando un radicale cambiamento del modo di pensare alla base del nuovo paradigma scientifico. Se quindi da un lato ricerca anche con Simplicio la condivisione, dall'altro deve forzare ben oltre le premesse condivise. Vediamo come.

Salviati usa un lessico comprensibile ai non specialisti tratto da due ambiti ben precisi: la geometria euclidea e l'osservazione dei dati dei sensi (le sensate esperienze). L'apparato concettuale della geometria euclidea appartiene sicuramente alla cultura tradizionale[3]. Ma Galilei ne forza la funzione mostrando la possibilità di esprimere i concetti in linguaggio matematico, non qualitativo, premessa ad una totalmente nuova considerazione matematica del mondo[4]. Anche il riferimento all'esperienza è condivisibile da una prospettiva aristotelica, ma intanto le osservazioni di Galilei sono tratte dall'impiego dei nuovi strumenti e l'uso nell'argomentazione è assolutamente nuovo: il dato dell'osservazione viene riformulato, messo alla prova, si costruiscono ipotesi, si producono esperimenti mentali. Si rompono, si complicano i nessi dell'induttivismo aristotelico.

5. *Concludendo*

A questo punto ci si può chiedere: cosa potrebbero aver imparato a fare gli studenti che, partendo da queste considerazioni, hanno lavorato sui testi citati nelle note?

Dovrebbero aver avuto modo di ampliare il lessico distinguendone gli ambiti di provenienza (dalla geometria euclidea, dalla osservazione ecc.), dovrebbero poter individuare le fallacie, essere in grado di utilizzare consapevolmente forme retoriche, come l'analogia, riflettere sui dati condivisi e sul loro uso nell'argomentazione, in particolare essere in grado di utilizzare i dati della loro personale esperienza nell'argomentazione.

[1] Quanto segue può diventare l'*abstract* di uno studio *ad hoc*.

[2] Su questo momento cruciale della teoria dell'argomentazione è utile prendere in considerazione C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, cit., pp. 71, 152-153.

[3] Il linguaggio della geometria euclidea era accettato, ma con una riserva espressa da Simplicio in *Dialogo* cit., p. 38: «Io non dirò che questa vostra ragione non possa essere concludente, ma dirò bene con Aristotile che nelle cose naturali non si deve sempre ricercare una necessità di dimostrazione matematica».

[4] Un buon esempio è nel testo su cui abbiamo lavorato poco sopra, tratto dall'inizio della prima giornata: cfr. *Dialogo*, cit., pp. 36-38.

Dal linguaggio audiovisivo alla scrittura filosofica

di *Maurizio Villani*

La presente comunicazione si inserisce all'interno del Progetto educativo che ha per titolo "La scrittura filosofica", elaborato dalla Commissione didattica della SFI. Nell'illustrazione della Proposta progettuale si fa riferimento al lavoro d'aula sul testo filosofico, evidenziandone la doppia dimensione: quella della lettura filosofica e quella della scrittura filosofica5.

Il progetto didattico che mi accingo a presentare non modifica le valenze educative della proposta progettuale sopra richiamata. Mantiene il fine a cui il progetto tende, in quanto l'output del percorso resta la scrittura di un testo filosofico; ne modifica l'input, perché sostituisce alla lettura di un testo la visione di un film.

La presenza curricolare dei linguaggi multimediali, e in particolare del cinema, ha assunto multiformi valenze didattico-educative. Non è questa la sede per affrontare il tema dell'utilità dell'uso di questi strumenti comunicativi nell'insegnamento della filosofia. Basti osservare che un corretto approccio ad essi presuppone necessariamente la conoscenza, anche solo elementare, della sintassi e della semantica dei linguaggi multimediali e di quello filmico in particolare. Una corretta analisi del film richiede le stesse cautele ermeneutiche che vengono normalmente messe in gioco quando si affronta un testo filosofico scritto. Fatte queste premesse di ordine metodologico, è possibile affermare che il cinema d'autore permette di stabilire interessanti rapporti tra le espressioni "alte" della cinematografia e la tradizione filosofica.

Tra i punti indicati nel progetto "La scrittura filosofica" si parla di «l'attivazione/potenziamento negli/nelle studenti/studentesse della ragione logopatica di fronte alle grandi questioni di verità, di senso e di valore nell'ambito del dialogo intergenerazionale originato dalla lettura diretta dei testi».

Il tema della ragione logopatica bene si presta a sviluppare una relazione proficua tra didattica della filosofia e operazioni interpretative dell'opera filmica. Ne è una dimostrazione l'importanza che questo concetto assume nella trattazione della "filosofia del cinema" da parte di Julio Cabrera nel suo fortunato saggio *Da Aristotele a Spielberg*. La ragione logopatica è il fondamento teorico su cui si basa la distinzione tra i "concettidea" e i "concet-

[5] Sul Documento di presentazione del Progetto vedi la Comunicazione di Bianca Maria Ventura in questo numero del *Bollettino*.

timmagine". I primi sono i concetti astratti della logica; i concettimmagine, invece, sono le immagini del cinema, capaci di rappresentare problematiche universali concernenti il mondo, l'uomo o i valori: la specificità del cinema risiede nell'arricchire questi contenuti con un alto grado di coinvolgimento emotivo. Per l'autore argentino il cinema si serve di un linguaggio logopatico, che è in grado di appassionare lo spettatore attraverso sensazioni ed emozioni. La razionalità logopatica, cui il linguaggio cinematografico si appella, tende ad una comprensione del reale che recupera la componente affettiva dei processi cognitivi, consentendo al soggetto di immedesimarsi emotivamente nella rappresentazione cinematografica e di riviverla[6].

In questa sede propongo una ristretta campionatura di film "filosofici" che presentano tre esempi di tipologie diverse: un film che mette in scena un'opera filosofica, *Il banchetto di Platone* di Marco Ferreri; un film biografico sulla la vita e sul pensiero di un filosofo, *Wittgenstein* di Derek Jarman; un film che presenta la condizione esistenziale umana con forti accenti heideggeriani, *L'eclisse* di Michelangelo Antonioni.

1. *Il banchetto di Platone*[7]

Nel presentarne la messa in onda su Rai3 nel 1993 così scrisse Tullio Kezich: «Tutto in questo film, che si direbbe ispirato alla lezione sapiente e poverista dell'ultimo Rossellini, si svolge in maniera sommessa, rispettosa e coinvolgente. Al banchetto di Agatone, che festeggia la corona ottenuta per la tragedia, il medico Erissimaco propone agli amici di fare a turno l'elogio di Eros: sicché ascoltiamo succedersi i discorsi di alcuni fra i presenti, fra i quali il pungente Aristofane, fino al sublime intervento di Socrate (Philippe Léotard). Nel riferire ciò che gli partecipò la veggente Diotima (Irene Papas), il maestro spiega che Amore non è né buono né cattivo, né brutto né bello, né uomo né Dio; solo un potente demone benefico, tramite fra l'Olimpo e gli uomini, condannato a cercare quello che non ha, a dormire davanti agli usci e a farsi filosofo. Per ora è proprio l'amore, impellente smania di procreazione fisica e intellettuale, che manda avanti il mondo. Nel magico perimetro di un testo che ha quasi 2.500 anni, Marco il dissacratore si muove in punta di piedi, insolitamente discreto, rispettando financo la cornice: il dialogo fra Glaucone e Apollodoro, sollecitato a rievocare durante una passeggiata verso l'Acropoli gli eventi di quel remoto simposio. Ambientazione e immagini

[6] J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano 2000, in relazione a questi temi si vedano le pp. 5-20.

[7] *Il banchetto di Platone* di Marco Ferreri. Con Irene Papas, Philippe Léotard, Paolo Bonacelli, Massimo Foschi. Storico, durata 76' min. - Italia, Francia 1988. È un film per la televisione francese del 1988 tratto dal *Simposio*; la versione italiana è curata dal poeta e scrittore Dario Bellezza.

sono di una nitida semplicità»[8].

Inserito in un percorso didattico su Platone, il film può essere introdotto da un'ipotesi critica che sollecita il confronto tra lettura del testo scritto e versione cinematografica. A tal riguardo suggerisco il tema del *dialogo di Platone come messa in scena*. Rimando a quanto scrive Mario Vegetti: «In primo luogo, Platone va considerato non come sostenitore di una filosofia ma come l'autore di un gesto fondatore nel quale per la prima volta viene messa in scena la filosofia in azione, nel suo costituirsi come ambito problematico specifico»[9].

Il tema del dialogo come messa in scena attraversa, nel nostro caso, tutto il *Simposio*, ma può essere in particolare approfondito in riferimento all'incontro tra Socrate e la sacerdotessa Diotima, che Ferreri ambienta in un luogo dall'atmosfera ancestrale e accompagna con immagini di animali volanti e di eruzioni vulcaniche allusive alla forza primigenia e creatrice di Eros. Secondo un gioco di incastri tipico delle scenografie platoniche, Socrate riporta un discorso fatto da Diotima, inserendolo in un dialogo che descrive un movimento dialettico. Abbiamo un chiaro esempio della complessità dei rapporti tra la ricerca filosofica e i giochi espressivi che in essa costruiscono i grandi filosofi. Platone usa più registri e sta scrivendo un testo a più livelli: il mito, la riflessione filosofica, la rivelazione sapienziale, e così via[10].

2. *Wittgenstein*

Si può introdurre nel lavoro d'aula il *Wittgenstein*[11] di Derek Jarman con una testimonianza di Russell, che bene evidenzia i due ordini di interessi che occupavano la mente del filosofo austro-inglese. «Veniva di solito a trovarmi nella mia stanza a mezzanotte e per ore e ore passeggiava avanti e indietro come una tigre in gabbia. Al suo arrivo annunciava che, uscito di lì, si sarebbe ucciso. […] In una di quelle sere, dopo un'ora o due di silenzio

[8] T. Kezich, *Ferreri poeta al banchetto di Platone*, "Corriere della Sera", 26 settembre 1993, p. 30.

[9] M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone, Lezione 5: «Solo Platone non c'era»*, Einaudi, Torino 2003, p. 77.

[10] Su questi temi cfr: B. Centrone, *Platone e la scrittura filosofica*, in *La scrittura filosofica. Generi letterari, finalità e forme della scrittura filosofica. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia*, Quaderno 12/3 de "La città dei filosofi", Ferrara 1998, pp. 165-182.

[11] *Wittgenstein*, Gran Bretagna, 1993, durata 75 min., regia: Derek Jarman; soggetto: Ken Butler, Terry Eagleton, Derek Jarman; sceneggiatura: Ken Butler, Terry Eagleton, Derek Jarman; interpreti principali: Karl Johnson (Ludwig Wittgenstein), Michael Gough (Bertrand Russell), Tilda Swinton (Ottoline Murrell), Jill Balcon (Leopoldine Wittgenstein), John Quentin (John Maynard Keynes).

assoluto, gli dissi: "Wittgenstein, state pensando alla logica o ai vostri peccati?" "A tutti e due", rispose e si richiuse nel silenzio». Lo stesso Wittgenstein scrisse in una notissima lettera all'editore del *Tractatus*: «Le scrivo un paio di parole sul mio libro. […] Il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è la più importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare rigorosamente solo in questo modo»[12].

Il film sulla vita di Wittgenstein ha più l'aspetto di un'opera teatrale filmata in cui gli attori agiscono in una scenografia minimalista. Più che una biografia si tratta di una messa in scena del pensiero del filosofo, anche se sono rappresentati alcuni momenti emblematici della sua vita: l'educazione familiare, l'esperienza di soldato durante la Prima guerra mondiale, la decisione di vivere in povertà, la fallimentare esperienza di maestro elementare, il ritorno a Cambridge, l'attività di insegnamento, le amicizie (in particolare quella con Bertrand Russell), gli ultimi anni sino alla morte. Jarman affermò che suo intento era quello di "lasciare apparire", la vita di Wittgenstein: «Il mio film non ritrae Wittgenstein né lo tradisce: è lì per svelare»[13].

La resa filmica di questa interpretazione della vita del protagonista passa attraverso le scelte stilistiche di Jarman, che ha adottato «un linguaggio obliquo, idiosincrasico e a tratti ironico: lo scarto fra l'ascetico aristocraticissimo dell'uomo e della prima fase del suo pensiero e gli esiti "behavioristici" dell'opera serve al regista per riprodurre la complessità freudiana del suo essere così, apparentemente, spiazzato nella storia, nel contempo arcaico e all'avanguardia, rivolto vero l'elegia di un passato ma con lo sguardo rivolto al futuro. Jarman rende tutto ciò attraverso la mescolanza di materiale citazionista e immaginario, imprimendo molta carica drammatica alla sceneggiatura che, invece, sembra più rivolgersi alle idee che non al personaggio»[14].

Illuminante su tutte queste tematiche è la sequenza del film che mostra una scena notturna della vita militare. Wittgenstein, in divisa da soldato, circondato da commilitoni, da lui sentiti come del tutto estranei ai suoi tormenti interiori, fa questa riflessione: «Lo so che questo mondo esiste, ma il suo significato è problematico. Io sono buono o cattivo? Quando la mia coscienza altera il mio equilibrio, allora non sono in accordo con qualcosa. Che cos'è: è il mondo o è Dio?». La scena è emblematica di quella mutazione di baricentro teoretico che nella elaborazione del *Tractatus*, durante gli

[12] L. Wittgenstein, *Lettere a L. von Ficker*, tr. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1974, p. 69.

[13] AA.VV., *Wittgenstein*, Ubulibri, Milano 1993, p. 15.

[14] C. Boracchi, *Ludwig Wittgenstein attraverso il cinema di Derek Jarman*, «Comunicazione Filosofica», 10 (2002), http://www.sfi.it/archiviosfi/cf/cf10/articoli/boracchi1.htm.

anni di guerra, affianca alla centralità della logica l'interrogazione sui temi dell'etica, dell'estetica, del "mistico". Ha osservato un autorevole biografo che «se Wittgenstein avesse trascorso l'intera guerra nelle retrovie, il *Tractatus logico-philosophicus* sarebbe rimasto quello che con ogni probabilità era nella prima concezione del 1915: un trattato di logica. Infatti, le osservazioni contenute nella versione definitiva relative all'etica, all'estetica, all'anima, al senso della vita trassero origine, precisamente, dall'impulso […] generato dalla consapevolezza della morte, della sofferenza, della miseria»[15].

3. *L'eclisse*[16]

A Michelangelo Antonioni Julio Cabrera, nel già citato *Da Aristotele a Spielberg*, dedica un intero capitolo, in cui scrive che «Antonioni può essere considerato come il maggior filosofo cinematografico esistente, come il più grande ontologo visivo, un vero e proprio Heidegger dell'immagine»[17]. Due soli esempi, al riguardo: uno sul tema dell'angoscia e uno su quello della «gettatezza». Nella parte iniziale del film la protagonista, Vittoria (Monica Vitti), sperimenta la percezione del vuoto e del nulla che caratterizza la relazione con il suo compagno, Riccardo (Francisco Rabal). Tutto contribuisce a creare il senso di angoscia che avvolge i personaggi, dall'oppressione dell'appartamento in cui vivono alla banalità (apparente) del dialogo che intrattengono. In termini heideggeriani diremmo che da un lato abbiamo l'inautenticità della dimensione ontica dell'esistenza; dall'altra c'è un'esperienza dell'"essere nulla", che rimanda, seppure in forme razionalmente inafferrabili, all'apertura verso una dimensione autentica della condizione umana. Poi l'epilogo: «Gli ultimi cinque minuti del film possono essere ricordati come uno dei finali più originali e significativi della storia del cinema»[18]. La macchina da presa si allontana dai protagonisti per riprendere i luoghi in cui essi erano stati, ora animati da persone sconosciute. Sono le immagini dell'esistenza di un mondo del quale essi non sanno nulla e al quale, nel loro disincanto, hanno voltato le spalle, ma che "sta lì" e nel quale loro "sono stati gettati". È l'ultimo tema heideggeriano che ritroviamo ne *L'Eclisse*: il tema della "gettatezza".

[15] R. Monk, *Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1990, p. 144.
[16] *L'eclisse* di Michelangelo Antonioni. Con Monica Vitti, Francisco Rabal, Alain Delon, Louis Seigner, Lilla Brignone. b/n durata 125' min. - Italia 1962.
[17] J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., p. 253.
[18] Ivi, p. 258. Sulle valenze filosofiche della filmografia di Antonioni mi permetto di rimandare a M. Villani, *Michelangelo Antonioni, una filosofia per immagini*, «Carte di cinema», 32 (2013), pp. 27-32.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Identità e alterità nella costruzione della vita collettiva

La sezione "La via dell'Essere Elea/Velia" del Forum Universale delle Culture Napoli e Campania si è aperta alla cooperazione con l'Università degli Studi di Salerno e con la sezione salernitana della Società Filosofica Italiana per organizzare un convegno dal titolo *Identità e alterità nella costruzione della vita collettiva*. La collaborazione con un'istituzione come la SFI – impegnata sul piano nazionale e locale a promuovere l'interazione tra professionisti della ricerca, dell'insegnamento e della pratica della filosofia – e i temi affrontati nella giornata di studi – incardinati sugli assi tematici del Forum (condizioni per la pace, conoscenza, diversità culturale) – hanno reso questo evento oltremodo produttivo. Il convegno, nato con l'ambizioso quanto irrinunciabile obiettivo di favorire la maturazione di un'autonoma coscienza critica nei giovani attraverso il dialogo e il confronto tra università e scuola, si è svolto il 26 settembre 2014 presso l'Auditorium della Fondazione Alario ad Ascea (SA). Franco Ferrari e Clementina Cantillo, ideatori e organizzatori dell'evento, hanno accolto in terra eleatica 250 studenti dei Licei di Salerno e della provincia assieme ai loro insegnanti. Essi sono stati accompagnati in un percorso tematico interessante, stimolante e ben articolato grazie alla partecipazione di Silvana Borutti (Università di Pavia), Francesco Coniglione (Università di Catania), Fabio Merlini (Istituto Universitario Pedagogico della Svizzera Italiana), Armando Massarenti (Il Sole 24 Ore), Mauro Menichetti (Università di Salerno), Massimo Mori (Università di Torino) e Stefano Poggi (Università di Firenze).

Dopo i saluti iniziali di Franco Ferrari, responsabile del progetto "La via dell'Essere Elea/Velia" del Forum Universale delle Culture, i lavori della mattinata sono stati introdotti da Francesco Coniglione, Presidente Nazionale della SFI, il quale ha evidenziato che l'oggetto delle questioni filosofiche deriva dall'esame dei problemi della vita collettiva ed è legato alla capacità di discutere e di avanzare proposte nei diversi contesti di essa. La filosofia è infatti un patrimonio comune, poiché appartiene a tutti gli uomini e ne qualifica la condizione.

La riflessione sulla condizione umana è stata quindi il filo conduttore di tutti gli interventi, sin dall'apertura di Massimo Mori (*Modelli di cosmopolitismo*) che, con estremo rigore scientifico ma in una forma sempre accessibile ai giovani partecipanti, ha esaminato la nozione di "cosmopolitismo" dall'antichità e fino all'era della globalizzazione. Proprio grazie a una puntuale analisi diacronica dei concetti di "identità" e di "riconoscimento", lo studioso è riuscito nel tentativo di far emergere in che modo il modello cosmopolitico oggi possa ancora essere utilizzato e risulti vitale. Esso – come mostrano, nonostante la crisi che stanno vivendo, alcuni organismi internazionali – appare un potente strumento di difesa della pace e un utile mezzo di promozione della collaborazione tra i popoli.

Attraverso poi testi non immediatamente riconoscibili come filosofici, ma interessanti dal punto di vista del linguaggio, dell'espressione e del contenuto, Stefano Poggi (*L'altro dentro di noi*) ha reso oltremodo stimolante il suo intervento rilevando come il cinema apra a produttive prospettive di analisi. Due sono state le trasposizioni cinematografiche tratte da capolavori della letteratura del Novecento (*Heart of Darkness* di Joseph Conrad e *The Turn of the Screw* di Henry James) su cui lo studioso ha poggiato il nucleo del suo intervento: attraverso l'esame del procedimento drammatico delle pellicole – che tuttora aprono a dibattiti e complessi tentativi esegetici – di *Apocalypse Now* e *The Others*, le sue conclusioni

si sono concentrate sul flusso di coscienza, sul concetto di individualità, sulla percezione della realtà e sul ruolo affidato all'esterno e quindi all'alterità.

Diverso è stato l'approccio di Silvana Borutti (*Ripensare l'umanesimo oggi*), la quale ha invitato a riconsiderare, con acute indicazioni, la storia dell'esperienza umana e dei legami del pensiero con la civiltà, secondo una prospettiva storico-genetica. A parere della studiosa non si può prescindere dal modo con cui alcune scienze umane, come antropologia ed etnologia, hanno guardato alla specificità di altri popoli, di altre culture e di altre epoche. Infatti sono gli studi antropologici a rimarcare che l'alterità non coincide con la semplice differenza, bensì con un tipo – per così dire – speciale di differenza. Ed è l'etnologia che, considerando l'altro non in base alle sue caratteristiche individuali o naturali, bensì come membro rappresentante di una comunità e come portatore di una cultura, ci permette di concepire l'altro come tale. Proprio su queste precisazioni preliminari, sostenute da un ampia bibliografia sull'argomento, Silvana Borutti ha ancorato la sua proposta di una nuova forma di umanesimo che sappia educare non solo al passato.

Sotto la presidenza di Mauro Menichetti (Direttore del DISPAC) – il quale ha sottolineato come il tema del convegno si snodi attraverso il percorso storico dell'esperienza di integrazione e riconoscimento culturale – Fabio Merlini (*La triste estetica. Per una filosofia dell'obsolescenza*) ha guidato i giovani studenti in una brillante rilettura della "crisi di civiltà" in cui viviamo, soffermandosi sul disagio nei confronti di una cultura rassegnata e opportunista. Dalla organica analisi dello studioso è emerso che la società globalizzata, la quale ha fatto del reiterato appello all'"innovazione" un vero e proprio *must*, ha condotto i singoli individui a maturare un'estraneità a se stessi che non sembra avere soluzione. Seguendo le indicazioni di Merlini, oggi non è quindi corretto parlare soltanto di crisi economica, ma è opportuno rivedere le ragioni di una crisi più profonda – di cui quella economica è solo uno dei risultati – che riguarda la problematicità dei nostri rapporti con noi stessi, con gli altri, con le cose e con il mondo naturale. La crisi rimanda al problema della felicità pubblica, problema che Armando Massarenti (*Felicità pubblica: istruzioni per l'uso*), con grande chiarezza e senso critico, ha affrontato fornendo nuove prospettive di indagine. Dopo aver esaminato alcune massime dei filosofi e i famosi "esercizi spirituali", lo studioso ha mostrato che gli antichi avevano già proposto una formula per la felicità. Tale formula ha come costanti la socialità e l'altruismo e non soltanto la capacità di autoriflessione in solitudine. Da ciò deriva la necessità di riconsiderare quel forte legame che esiste tra felicità individuale e felicità collettiva: seguendo la strada che fu indicata da Aristotele e Marco Aurelio, è possibile affermare che la nostra ricerca della felicità, poiché è rivolta al bene individuale che però coincide con quello della città, è innanzitutto una ricerca politica.

Proprio per avvicinare i giovani al mondo dell'università e l'università alla scuola e per rafforzare la presenza e il significato del parco archeologico di Elea/Velia, sito Unesco decretato "patrimonio culturale dell'umanità", i cinque interventi previsti dal ricco programma della giornata, e divisi tra mattina e pomeriggio, sono stati intervallati da un incontro di orientamento agli studi universitari e dalla visita agli scavi. L'incontro di orientamento, coordinato da Clementina Cantillo (Delegata all'orientamento del DISPAC), e dedicato agli studenti, ha messo in luce la necessità da parte dell'università italiana di avviare e sviluppare azioni e servizi finalizzati a diffondere la cultura dell'orientamento nel contesto istituzionale e territoriale a essa collegato. Esso ha, inoltre, permesso ai giovani liceali di valutare, in maniera consapevole, la scelta di un percorso di studi universitari in Filosofia sulla base di un'offerta formativa che consente un *iter* universitario più veloce e l'inserimento nel mondo del lavoro.

La visita al sito archeologico è stata, invece, rivolta ai docenti dei Licei che, guidati dalla competenza e dall'esperienza di Luigi Vecchio, hanno raggiunto l'Acropoli di Elea e la famosa Porta Rosa, monumento di straordinaria importanza, poiché uno dei pochi esempi

di utilizzo dell'arco nell'architettura greca. La bellezza del sito archeologico e naturalistico campano, colonia greca fondata da profughi politici che ha dato i natali a due grandi filosofi come Parmenide e Zenone, non ha fatto semplicemente da sfondo alla giornata di studi, ma ne è stata parte integrante. Parmenide, infatti, partecipò attivamente alla vita politica della sua città alla quale diede delle leggi che i suoi concittadini si impegnarono a osservare: ed è questo stesso territorio che ha offerto a millenni di distanza uno spazio di riflessione sul rapporto tra il sapiente e la città, tra la filosofia e la politica nel quale ha trovato posto la discussione sull'identità e sull'alterità alla luce della condizione esistenziale in cui l'uomo contemporaneo si trova immerso.

L'ampia discussione conclusiva, alla quale hanno preso parte, con osservazioni e domande pertinenti, numerosi studenti e alcuni docenti, ha dimostrato l'importanza e il valore di una intensa giornata di studi, la cui originale prospettiva è stata quella di far interagire studiosi di fama internazionale e giovani liceali su un tema di non facile trattazione, invitando ad una riflessione critica su passato e presente secondo una direzione al contempo in continuità e in rottura rispetto al futuro.

Anna Motta

* * *

L'incontro con l'altro nel medioevo. Meeting the Other in the Middle Ages

Nei giorni 13 e 14 ottobre 2014 si è tenuto a Catania, presso il Monastero dei Benedettini, sede del Dipartimento di Scienze Umanistiche, un convegno di studio su *L'incontro con l'altro nel medioevo. Meeting the Other in the Middle Ages*. Il convegno è stato organizzato dalla cattedra di Storia della filosofia medievale del dipartimento citato, e in particolare da Concetto Martello (professore associato della disciplina), all'interno da una parte del programma di ricerca PRIN 2010-2011 su *La riflessione morale di fronte al mind/body problem. Problemi storici e prospettive teoriche* coordinato a livello nazionale da Franco Biasutti (professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Padova) e a livello locale da Giuseppe Bentivegna (professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche) e dall'altro del progetto di ricerca sul tema *Abitare la frontiera. Sondaggi al confine delle culture, delle lingue e dei saperi* che coinvolge l'intero Dipartimento di Scienze Umanistiche: l'alterità cui faceva riferimento il titolo del convegno era quindi tanto quella tra dimensione spirituale e dimensione materiale, quanto quella tra le diverse civiltà mediterranee che hanno ripreso la tradizione della filosofia greca antica e tardoantica. Il convegno è stato patrocinato dalla Società Filosofica Italiana; il presidente nazionale della Società, Francesco Coniglione (professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Catania), ha preso attivamente parte ai lavori, e molti soci della sezione di Catania hanno presenziato al convegno – per non dire dell'appartenenza alla Società di vari relatori.

Il convegno si è svolto in tre sessioni, la prima delle quali, tenutasi il pomeriggio del giorno 13, ha avuto il suo fulcro nella discussione sui volumi scritti da Andrea Vella (collaboratore della cattedra di Storia della filosofia medievale del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania) tra il 2009 e il 2014: una introduzione al e traduzione del *De aeternitate mundi* di Sigieri di Brabante (Officina di Studi Medievali 2009), e due monografie, *Voluntas aeterna. Causalità e infinito nelle Quaestiones in Aristotelis de caelo di Giovanni di Jandun* (Bonanno 2013) e *Secundum viam Philosophi. Gli aristotelismi radicali*

nel tardo medioevo latino (1250-1362) (Officina di Studi Medievali 2014). Giancarlo Magnano San Lio (professore ordinario di Storia della filosofia), ha ricordato che i volumi di cui si discuteva erano frutto del lavoro svolto da Vella all'interno del Dipartimento di Scienze Umanistiche, di cui Magnano San Lio è direttore e presso cui l'autore ha avuto un assegno di ricerca per cinque anni. Francesco Coniglione ha esposto il progetto della collana *Cultura e Formazione. Filosofia* da lui diretta presso l'editore Bonanno, in cui è apparso il volume di Vella su Giovanni di Jandun; ciò ha anche fornito al presidente della SFI lo spunto per delle riflessioni sul ruolo dell'editoria locale all'interno del quadro della ricerca in Italia. Concetto Martello ha dipinto ad uso del pubblico presente un affresco della temperie culturale dell'aristotelismo tardomedievale, argomento delle ricerche di Vella. Luca Bianchi (professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Università del Piemonte Orientale) ha inquadrato i tre volumi di Vella, e in particolare il più recente, all'interno della storia della medievistica italiana e internazionale. Alla fine del pomeriggio, l'autore stesso è stato chiamato a commentare i temi discussi (egli ha in particolare argomentato che il pensiero medievale fornisce spunti di interesse anche per chi si occupa dei dibattiti filosofici del XXI secolo), e Francesco Romano ha ricordato la storia degli studi medievalistici all'Università di Catania, presso cui egli ha tenuto per molti anni in qualità di professore ordinario anche – appunto – la cattedra di Storia della filosofia medievale.

La mattina del giorno seguente, dopo i saluti di Giancarlo Magnano San Lio in qualità di direttore del Dipartimento di Scienze Umanistiche, si è tenuta la sessione incentrata sull'incontro tra culture diverse nel pensiero altomedievale, presieduta da Giuseppe Bentivegna, il quale ha di volta in volta segnalato i principali motivi di interesse delle relazioni. Giulio d'Onofrio (professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Salerno) con la sua relazione su *Paradigma medievale e dialogo fra le religioni* ha mostrato come l'approccio razionale alla fede dei maggiori pensatori medievali, da Alcuino di York ad Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino, vada di pari passo con l'idea che la ragione stessa possa essere l'unica base per un dialogo tra le diverse religioni. Irene Caiazzo (Directeur de recherche presso il CNRS Paris) ha poi parlato de *L'astrologia araba e l'Occidente medievale nel secolo XII*, dimostrando le molteplici vie attraverso le quali la riflessione riguardo all'influsso degli astri sul mondo sublunare ha condizionato il pensiero dei latini al riguardo. Infine Concetto Martello ha parlato in generale dell'*Alterità culturale nel medioevo*, mettendo tra l'altro in luce la ricchezza dei temi presenti nel *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* (in cui il filosofo è un seguace dell'Islam) di Pietro Abelardo.

L'attenzione si è spostata sul basso medioevo nella terza sessione, tenutasi nel pomeriggio di giorno 14 e presieduta da Francesco Coniglione. Delle ulteriori evoluzioni del dialogo interculturale nei secoli XIII e XIV hanno parlato Luca Bianchi e Andrea Vella. In particolare Bianchi ha esposto una relazione su *L'immagine di Averroè come critico della religione* in cui ha ricostruito l'intricato percorso attraverso il quale si è formata nel mondo latino l'idea che Ibn Rushd fosse un nemico di ogni fede. Vella dal canto suo, parlando de *La fede come "altro" della ragione in Giovanni di Jandun*, ha mostrato come questo filosofo si occupa di problemi relativi ai rapporti tra le diverse religioni in una sede inaspettata: i suoi commenti alle opere di Aristotele. Del tema dell'alterità tra mente e corpo si è invece occupato Antonio Petagine (assegnista di ricerca presso l'Università Cattolica di Milano): egli, concentrandosi in particolare su *L'idea della materia come altro dallo spirito nella scuola francescana*, ha ricostruito l'evoluzione del concetto di materia spirituale da Bonaventura da Bagnoregio a Walter Chatton. Coniglione ha messo in evidenza come tutti i temi trattati nel corso del convegno sono di estremo interesse anche per i cultori di filosofia contemporanea, e, a riprova di ciò, numerosi interventi da parte del pubblico hanno suscitato un vivo dibattito alla fine di ciascuna sessione, dibattito che troverà sicuramente riscontro nelle versione fi-

nale delle relazioni, la cui pubblicazione negli atti del convegno è stata già preannunciata.

Chiara Militello

* * *

Un congresso internazionale per il centenario della nascita di Mario Dal Pra

Per iniziativa del *Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e "G. Preti"* dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese, in collaborazione con la *Sezione di Varese della Società Filosofica Italiana* e con il patrocinio scientifico della *Società Filosofica Italiana* nazionale, nonché dell'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* di Bruxelles e la collaborazione di altri enti come Regione Lombardia, Provincia di Varese, Comune di Varese, Ufficio Scolastico Provinciale di Varese, Società dei Verbanisti e il progetto dei *Giovani Pensatori* per la didattica della filosofia (promosso dall'Università degli Studi dell'Insubria, sia dal Corso di Laurea triennale in *Scienze della Comunicazione*, sia dal Corso di laurea magistrale in *Scienze e Tecniche della Comunicazione* dell'ateneo insubrico) si è svolto a Varese, in università, il convegno internazionale *La filosofia nella storia della filosofia e della scienza: Mario Dal Pra nella "scuola di Milano". La filosofia come riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali*.

In una breve cronaca non è naturalmente possibile dar conto analitico della ricchezza e dell'originalità di una trentina e passa di relazioni che si sono succedute in due intense giornate di lavori e di discussioni. Ma pur non potendo entrare nel merito di ciascuna relazione va subito detto che le differenti voci – appartenenti a diverse tradizioni di pensiero e anche a differenti generazioni di studiosi (dalla scuola dalpraiana a studiosi di altra e differente matrice culturale e teoretica, dai più anziani e diretti allievi di Dal Pra a più giovani studiosi che hanno invece conosciuto la figura di questo eminente storico della filosofia italiana del Novecento unicamente dallo studio e dalla lettura delle sue opere) – sono risultate tutte di notevole livello scientifico e culturale, apportando ciascuna un contributo interessante, fecondo e sempre in grado di approfondire i differenti aspetti presi in considerazione. Al punto che chi ha seguito con attenzione le diverse sezioni di questo convegno non ha potuto non porsi una domanda relativa al profondo nesso, diretto e fecondo, che indubbiamente sussiste, effettivamente, tra l'opera e il pensiero dalpraiano e i suoi vari interpreti. Nesso che infatti è emerso non solo quando hanno preso la parola gli allievi diretti di Dal Pra – anch'essi appartenenti a differenti generazioni di studiosi, da quelli che ebbero la ventura di incontrare il Maestro vicentino nei primissimi anni Cinquanta, fino a quelli che lo hanno invece conosciuto e frequentato nel corso della seconda metà degli anni Settanta – ma anche quando hanno preso la parola diversi studiosi (anch'essi di differenti generazioni) che invece non avevano avuto la fortuna di conoscere direttamente Dal Pra, ma che lo hanno conosciuto ed apprezzato studiando alcune sue opere emblematiche.

Certamente il simposio scaturisce dal centenario della nascita di Dal Pra (Montecchio Maggiore, 29 aprile 1914 – Milano, 21 gennaio 1992), tuttavia se si considera che l'università nella quale Dal Pra ha sempre esercitato il suo magistero non ha promosso alcun convegno di studio su questo suo Maestro, è allora naturale e spontaneo porsi la seguente domanda: come mai proprio Varese ha invece voluto onorare questo centenario e ha voluto farlo con un simposio così articolato, ricco ed approfondito? Per rispondere a questa domanda non è naturalmente sufficiente limitarsi a ricordare che il promotore principale di questo simposio varesino è stato un allievo diretto di Dal Pra della seconda metà degli anni Settanta, e non è sufficiente proprio perché molti altri allievi diretti di Dal Pra non hanno fatto nulla per ricordare il centenario del loro Maestro. Per rispondere adeguatamente a questa do-

manda occorre allora tener presente come l'apertura di questo simposio sia stata anticipata dall'inaugurazione della nuova sede accademica del *Centro Internazionale Insubrico*, con una cerimonia che si è svolta il 29 ottobre, mentre il convegno dalpraiano si è poi tenuto nelle giornate del 30-31 ottobre. Questo *Centro Internazionale Insubrico* raccoglie infatti circa diecimila volumi, che si articolano in alcune Biblioteche d'Autore, che sono state donate a questo *Centro* dal momento della sua fondazione (nella primavera del 2010) ad oggi. Non solo queste Biblioteche d'Autore, appartenute tutte a studiosi di filosofia o ad eminenti filosofi, sono poi affiancate anche dalla presenza di una quindicina di Archivi filosofici che raccolgono carte e cespiti documentari – spesso del tutto inediti – di pensatori come Carlo Cattaneo, Giulio Preti, Antonio Banfi, Evandro Agazzi, Vittorio Sereni, Antonia Pozzi, Daria Menicanti, Guido Morpurgo-Tagliabue, Giovanni Vailati, Bruno Widmar, Fulvio Papi, Aurelia (Lella) Monti, Clementina (Titti) Pozzi, Domenico Tullio Spinella, etc. Ci troviamo così di fronte ad un *Centro* che raccoglie un nucleo assai cospicuo e rilevante di Biblioteche d'Autore e di Archivi filosofici. D'altra parte, terza considerazione, anche il pur scarno elenco dei nomi testé ricordati aiuterà immediatamente il lettore, perlomeno quello più avvertito e scaltro, a rendersi immediatamente conto come in questi primi quattro anni di esistenza il *Centro* insubrico sia stato in grado di raccogliere molto e prezioso materiale connesso alla tradizione del pensiero filosofico lombardo (del XIX e del XX secolo) e anche, in particolare e soprattutto, alla cd. "scuola di Milano" che ha trovato in Antonio Banfi e nei suoi grandi allievi degli anni Trenta, alcune delle voci più significative del dibattito filosofico, culturale e civile del Novecento italiano.

Ma, incalzerà ancora il nostro lettore, questo rilevo in che modo si collega poi con la figura e l'opera di Mario Dal Pra? Ebbene, la risposta a questa domanda, strategica e decisiva, è emersa continuamente nel corso del simposio varesino, proprio grazie alle varie considerazioni svolte, per fare solo alcuni pochi esempi, da Franco Coniglione quando ha affrontato l'attenzione dalpraiana per la tradizione della filosofia scientifica, da Gianni Paganini che ha ricordato la statura teoretica della storiografia filosofica di Dal Pra, da Massimo Parodi che ha illustrato lo Scoto Eriugena dalpraiano (due diverse edizioni con in mezzo una guerra), da Roberto Radice che ha considerato la storiografia filosofia antica nella disamina di Dal Pra, da Jean Petitot che ha preso le mosse dalla lettura dalpraiana del pensiero di Giulio Preti per riconsiderare un problema delicato come quello attinente le strutture della conoscenza oggettiva e la loro intrinseca dinamica concettuale e storica, oppure ancora da Lorenzo Corti che ha precisato l'analisi dalpraiana dello scetticismo antico, da Fabio Minazzi che ha scandagliato il pensiero filosofico e teoretico di Dal Pra e, infine, da Gianni Micheli che ha ricordato i nessi esistenti tra storia della filosofia e storia della scienza secondo Dal Pra. Anzi, se si considera il tema illustrato da Petitot si può dire che è emersa con forza tutta la carica intellettuale e civile di un uomo e un pensatore come Dal Pra che non si è mai limitato ad essere uno studioso ed un intellettuale – peraltro di assoluto valore e di grande rigore ermeneutico e critico – ma è stato anche, al contempo, sia un grande insegnante, sia anche un grande organizzatore di cultura che nel corso della sua intera vita si è fatto sempre promotore di differenti iniziative editoriali, di studio e di ricerca scientifica, formando differenti generazioni di studiosi e non perdendo mai di vista una costante attenzione al mondo della scuola, della didattica della filosofia e al problema della trasmissione del sapere entro i differenti ordini e gradi di insegnamento (dalle scuole primarie fino all'università e anche dopo). In questa operosa chiave ermeneutica il *Centro* insubrico costituisce allora un prolungamento significativo dell'attività dalpraiana volta a saper sempre intrecciare la ricerca scientifica più rigorosa con la creazione di centri di ricerca e di istituzioni in grado di potenziare gli strumenti di studio, offrendo ai più giovani varie opportunità per intraprendere una loro autonoma strada di studio e di ricerca, senza peraltro mai trascurare la

responsabilità civile del filosofo in ogni differente contesto storico.

Insomma: è proprio seguendo il modello di impegno intellettuale, filosofico, culturale e civile dalpraiano che è nato anche il *Centro* varesino il quale ultimo, anche per questa ragione, ha voluto degnamente onorare il centenario della nascita di questo straordinario filosofo italiano del Novecento che è sempre stato in grado di intrecciare la ricerca più rigorosa con la didattica filosofica e anche con il più umile – ma fondamentale – lavoro dell'organizzatore di cultura.

Fabio Minazzi

* * *

Un appello per il fondo dei manoscritti filosofici

Dal 2010 si è costituito il *Centro Internazionale Insubrico "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti"* per la Filosofia, l'Epistemologia, le Scienze cognitive e la Storia della scienza e delle tecniche dell'Università degli Studi dell'Insubria a Varese che, fin dalla sua origine, oltre ad aver subito sviluppato un proprio programma di ricerca scientifico (per la cui documentazione analitica si rinvia al sito informatico di questo *Centro*), ha anche potuto disporre di due cespiti archivistico-bibliotecari di assoluto rilievo storico-culturale e filosofico, vale a dire dell'*Archivio Bersellini*, contenente carte ed autografi di *Carlo Cattaneo* (dal suo esilio alla morte), e il *Fondo Giulio Preti*, vale a dire tutte le carte – edite ed inedite – del noto filosofo pavese formatosi alla "scuola di Milano".

Prendendo le mosse da questi due straordinari cespiti archivistici si è ben presto costituito un *Fondo dei Manoscritti Filosofici* che, nel giro di pochi anni, si è potuto arricchire – sempre tramite alcune donazioni – di un patrimonio di tutto rilievo, giacché sono pervenuti i seguenti materiali: a) l'*Archivio segreto* di Antonio Banfi; b) la *Biblioteca di logica-matematica* e *filosofia della scienza* e parte dell'*Archivio* del filosofo Evandro Agazzi; c) la *Biblioteca* e parte dell'*Archivio* del filosofo Bruno Widmar (fondatore e direttore, dal 1959, della rivista *Il Protagora*); d) la *Biblioteca di logica-matematica* di Aurelia (Lella) Monti, allieva di Banfi, collaboratrice di Ludovico Geymonat nel celebre gruppo di logica-matematica di Milano degli anni Sessanta; e) la *Biblioteca di fisica* di Domenico Tullio Spinella; f) un gruppo di *lettere inedite* del poeta Vittorio Sereni; g) un *gruppo di documenti* di Giovanni Vailati concernenti la *Commissione Reale per la riforma della scuola*; h) un *gruppo di carte* e *lettere inedite* del filosofo Guido Morpurgo-Tagliabue; i) la *Biblioteca letteraria e artistico-filosofica* di Clementina (Titti) Pozzi (già allieva di Banfi); l) l'*Archivio completo* e la *Biblioteca* di una poetessa formatasi in ambito banfiano come Antonia Pozzi; m) l'*Archivio storico dei Territori del Lago di Varese* (contenente copia e/o originali di documenti storici che spaziano dal XII secolo all'età contemporanea).

Tutto questo ricco materiale, attualmente in via di schedatura e studio, costituisce, oggettivamente e in primo luogo, un *Fondo dei Manoscritti Filosofici* e di *Biblioteche d'Autore* di primaria importanza per la ricerca e lo studio del pensiero italiano, della filosofia della scienza e del razionalismo critico che trova un riferimento privilegiato nella tradizione lombarda, nella città di Milano e nella sua scuola.

Per questa ragione si rivolge ora un pubblico appello a tutti gli studiosi e i detentori di biblioteche filosofiche e di archivi filosofici a mettersi in contatto con il *Centro Internazionale Insubrico* onde poter salvare, con una donazione, questi materiali che, in caso contrario, rischiano, spesso e volentieri, di andare dispersi, disarticolati o di essere svenduti. La donazione di questi materiali al *Centro Internazionale Insubrico* consentirà non solo di evitare

questa dispersione – che in Italia è regola che trova pochissime eccezioni – ma permetterà anche di salvaguardare un'unità archivistica e bibliotecaria dei materiali donati che saranno conservati nella loro precisa unitarietà, mettendoli a disposizione dell'intera collettività degli studiosi.

Chiunque sia interessato a donare la propria biblioteca filosofica o il proprio archivio filosofico può mettersi direttamente in contatto con il direttore scientifico del *Centro Internazionale Insubrico.*

Fabio Minazzi

Recensioni

V. Gazzaniga, *La medicina antica*, Carocci, Roma 2014, pp. 176.

La diversità della letteratura medica a noi giunta, la sua complessità e la vastità della materia costituiscono solo alcuni dei problemi principali per chi si avvicina allo studio della medicina antica. L'agile introduzione offerta da Valentina Gazzaniga per i Quality paperbacks della Carocci ha il merito di fornire degli schemi di lettura e degli strumenti di orientamento per poter approfondire lo studio di una disciplina intricata, attraverso numerosi ed efficaci rinvii alle fonti mediche, storiche, letterarie o filosofiche.

Riuscire a fornire un quadro completo di ciò che è stata la medicina antica è un compito arduo per molteplici ragioni che l'Autrice non manca di sottolineare: «Non è possibile tracciare la storia dell'evoluzione del pensiero occidentale sulla salute, sulla malattia e sulla cura in modo lineare, e il filo rosso di Arianna non ci aiuterà a trovare un rettilineo sul quale collocare fatti, date, nomi e teorie sempre in modo logico e sequenziale» (p. 17).

Tra le difficoltà principali si trova, in primo luogo, l'elemento geografico: lo sviluppo della medicina conosce tradizioni e luoghi profondamente diversi tra loro, che determinano le differenze attraverso le quali si sviluppano e si definiscono l'attività medica e la figura di chi pratica tale arte. Si pensi, ad esempio, all'immagine del medico prima e dopo la transizione tra la medicina greca e quella romana, o al caso eccezionale dell'indagine anatomica che si sviluppò ad Alessandria nel breve periodo di attività di Erofilo ed Erasistrato: la sacralità del corpo, concetto proprio della cultura prima greca e poi romana, impedì infatti l'avvio e la permanenza di uno studio su cadaveri umani in queste aree geografiche, dando luogo a una visione del corpo e del suo funzionamento orientata dalla fisiopatologia più che da una correlazione tra parte anatomica e finalità nell'organismo. In secondo luogo, troviamo il problema dell'estensione temporale: quando si parla di medicina antica ci si riferisce ad un arco cronologico che convenzionalmente va dal XIII secolo a.C. al IV-V secolo d.C., un periodo estremamente lungo e caratterizzato da concetti profondamente diversi di medicina, medico e malattia. Infine, il problema delle fonti (non sempre presenti e anzi spesso scarse e parziali) rende il compito dello storico della medicina ancora più difficile.

Considerate queste premesse, l'interessante percorso proposto dall'Autrice mira a disegnare un quadro dell'evoluzione della medicina antica per mezzo di un'indagine tematica e concettuale, che accompagna il lettore attraverso secoli e luoghi per ricostruire la nascita e lo sviluppo della medicina occidentale, il concetto di malattia, la figura del medico.

A partire dai poemi omerici, prima testimonianza sull'attività medica di Podalirio e Macaone, ma anche del concetto ontologico di malattia intesa come entità esterna al corpo umano che viene inviata dagli dèi come punizione per una colpa commessa, l'Autrice propone un'indagine che, attraverso il ruolo svolto dalla divinità nell'insorgenza e nella cura della malattia, giunge fino all'età classica, quando vengono eretti i primi templi in onore di Asclepio ad Atene. Si apre qui il dibattito sulla convivenza tra medicina religiosa e medicina razionale e sulla loro necessità di proporsi come sole valide alternative alle pratiche magiche o superstiziose svolte da maghi e ciarlatani, contro i quali si scaglia lo stesso autore ippocratico del trattato *Sul male sacro*. L'Autrice ripercorre i contributi offerti dalla filosofia naturale alla medicina e il progressivo, sebbene mai totale, allontanamento di questa da una dimensione religiosa, verso un concetto razionale di malattia. È il problema della definizione della medicina, del suo statuto epistemologico e del suo metodo. Tale questione accompagna la medicina dalle sue origini e rimane costante durante tutto il suo sviluppo: dalla necessità ippocratica di stabilire cosa fosse la *techne* medica in *Antica medicina*, alle diatribe tra sette mediche, dalla mediazione galenica tra medicina e filosofia e fino all'indagine di Sorano di Efeso.

Uno dei nodi centrali del testo di V. Gazzaniga è dedicato alla transizione dell'indagine e della pratica medica tra la Grecia e Roma.

Oltre all'attenzione per gli studi anatomici di Erofilo ed Erasistrato, l'Autrice dedica ampio spazio allo sviluppo delle diverse sette mediche, presentando al lettore autori fondamentali come Filino di Cos, Asclepiade di Bitinia, Tessalo di Tralles, fondatori della setta empirica, asclepiadea e metodica. Questi sono soltanto alcuni dei nomi ricordati dall'Autrice che fornisce al lettore gli strumenti per costruire un quadro esaustivo al fine di comprendere l'evoluzione della medicina sia da un punto di vista teorico sia pratico, nel suo passaggio dalla Grecia a Roma, fino ad arrivare all'attività di Celso e Sorano, testimoni dei cambiamenti attuatisi nell'ambito della dottrina empirica e metodica. Un accento è dato alla necessità, nata in seno alla medicina di epoca romana, di far fronte a lunghi periodi di combattimento e alla stanzialità caratteristica dell'esercito romano nelle zone estreme dell'impero. Il conseguente bisogno dei medici di seguire le truppe in terre lontane, insieme al rinvenimento di nuove erbe e piante sconosciute a Roma, conducono all'importante sviluppo della farmacologia, tra i cui esponenti principali l'Autrice ricorda Dioscoride, Scribonio Largo e, infine, Galeno. A quest'ultimo sono poi dedicate alcune pagine in cui si concentrano i riferimenti ai contributi del medico di Pergamo alla farmacologia con il suo studio delle *dynameis* dei differenti farmaci e ai suoi studi anatomo-fisiologici orientati da un modello tripartito di matrice platonica, supportato dalle evidenze anatomiche alessandrine. Come sapientemente messo in risalto dal recente volume di M. Vegetti *Galeno. Nuovi scritti autobiografici* (Carocci, 2013) e qui riaffermato dall'Autrice del volume in esame, quello di Galeno era un tentativo di sistematizzazione del sapere medico che, all'epoca, rischiava di dissolversi a causa della sua frammentazione, specchio del degrado della società del suo tempo. La sua eredità e il recupero delle fonti ippocratiche saranno, insieme alla *caritas* cristiana, i tratti principali della medicina tardoantica.

Un'attenzione particolare va dedicata infine al quarto capitolo, consacrato dall'Autrice alla medicina delle donne. Argomento spesso assente o marginale negli scritti sulla medicina antica, acquista in questa sede una visibilità notevole, che invita il lettore ad un'interrogazione diretta dei testi sulle malattie, le cure, e il ruolo svolto da figure femminili in ambito medico antico. Come ricorda V. Gazzaniga, già nel *Corpus Hippocraticum* sono contenuti alcuni trattati dedicati alla fisiopatologia delle donne, a «competenze tecniche sul parto, sull'allattamento e sulla cura del neonato; teorie embriologiche e conoscenze farmacologiche in cui si alternano approccio razionale e sapere arcaico» (p. 114). Un confronto con le altre opere del *Corpus* mostra come l'indagine sul corpo femminile fosse un sapere epistemologicamente 'basso', profondamente diverso da quello che caratterizza il resto della produzione ippocratica e ancora legato alla tradizione, alla superstizione e alla magia. Alla base di questa diversità si trova la concezione del corpo della donna visto come 'diverso', opposto e persino menomato rispetto al corpo dell'uomo. Tale visione sarà successivamente ripresa e approfondita da Aristotele che vede la femmina come una creatura incompleta e difettuale, «una deformità che capita nel corso ordinario della natura» (*De generatione animalium* 775 a 15). La teoria aristotelica arriverà fino a Galeno il quale la rielaborerà in chiave anatomo-fisiologica dando adito alla teoria dell'inversione, secondo cui l'apparato genitale femminile altro non è se non l'apparato maschile internalizzato, motivo per cui i due apparati finiscono per coincidere.

In un panorama tanto vasto, i percorsi tematici proposti dall'Autrice rappresentano un valido ausilio interpretativo e un modello di analisi di alcuni dei principali concetti della medicina antica e della loro evoluzione.

Maria Luisa Garofalo

* * *

M. Lutero, *Le* Resolutiones. *Commento alle 95 Tesi*, a cura di Paolo Ricca, Claudiana, Torino 2013, pp. 479.

La casa editrice Claudiana ha pubblicato la traduzione italiana delle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* di Martin Lutero con testo originale a fronte.

L'opera venne composta quasi a ridosso dell'affissione delle 95 Tesi, avvenuta il 31 ottobre 1517 sul portale della chiesa del castello di Wittenberg. La richiesta prima del vescovo Girolamo Schulz di differire la pubblicazione e il sopraggiungere poi di nuovi ed impor-

tantissimi impegni teologici ed accademici non consentirono la pubblicazione delle *Resolutiones* prima dell'agosto 1518. La ragione dell'opera non è difficile da immaginare: l'eco delle 95 Tesi fu immensa e prontamente arrivarono critiche ed osservazioni, molte delle quali meramente screditanti, su affermazioni il cui schietto tenore teologico, checché se ne dica, fu subito intercettato. È d'obbligo infatti precisare che lo scandalo delle indulgenze non fu agli occhi di Lutero tanto un problema di moralità (senz'altro *anche* questo: si pensi ad esempio alle obiezioni dei "laici", di cui riferiscono le ultime *Tesi*), quanto soprattutto teologico: entravano in gioco in questa polemica infatti questioni decisive della cristianità, quali la natura della vera conversione, il ruolo della Chiesa terrena nell'economia di salvezza, la figura del pontefice romano, il corretto approccio alla Parola evangelica ed altre ancora.

Punto di partenza della proposta luterana è la vera natura della "contrizione": lungi dall'essere artificiosamente inventata e autoprodotta dall'uomo, la vera penitenza è essa stessa l'opera della grazia di Dio sull'uomo, in quanto senza l'iniziativa precedente dell'amore di Dio l'uomo non ha nemmeno ragione di provare pentimento, non potendo sperimentare e saggiare tutta la sua miseria, colpevolezza ed inadeguatezza al cospetto di un amore tanto gratuito: «la vera contrizione deve incominciare dalla benignità e dai benefici di Dio, soprattutto dalla piaghe di Cristo» (p. 231). A Dio soltanto può essere lasciata l'iniziativa della salvezza che compie gratuitamente (essa è un dono e non un merito) secondo le modalità descritte da Paolo nelle sue *Lettere* e presenti in tutta la Scrittura: «in proposito ecco quello che penso e dico: quando Dio comincia giustificare l'uomo, prima lo condanna, e colui che vuole edificare, lo distrugge, ferisce chi vuole guarire, uccide chi vuole far vivere» (p. 85; cfr. anche *Tesi 58*). Lutero definisce tali modalità come opera "aliena" ed opera "propria" di Dio, con le quali rispettivamente Dio annulla, crocifigge l' "uomo vecchio" e gli dona un nuovo volto, quello di "figlio", di "uomo nuovo", ricreato a sua immagine, quell'immagine rovinosamente distrutta dal peccato umano e dalla disubbidienza. La conversione deve quotidianamente riproporre questa crocifissione e morte del sé e del vecchio uomo e la piena consegna alla volontà di Dio, impiantata dal suo misericordioso atto di grazia: "Gesù Cristo, Signore e Maestro nostro, dicendo: "fate penitenza, ecc.", vuole che tutta la vita dei fedeli sia penitenza» (*Tesi 1*) ed ancora: «I cristiani devono essere esortati a seguire il loro capo, Cristo, attraverso pene, morti e inferni» (*Tesi 94*); «E così abbiamo fiducia di entrare in cielo più attraverso molte tribolazioni che attraverso la sicurezza della pace» (*Tesi 95*). Non c'è spazio quindi nell'antropologia luterana per i meriti umani. L'uomo è "vanità", "falsità", peccato (p. 259) e soprattutto continua ad esserlo essenzialmente anche dopo l'atto di conversione: il credente non è colui che opera il bene, ma colui che morendo a se stesso e consegnandosi a Dio lascia che sia la sua grazia "efficace" a produrre i suoi frutti. L'uomo non ha mai meriti al cospetto di Dio, ma ciò che è più qualificante del pensiero luterano è che egli è privato per natura persino della possibilità di acquisirne. Sono diverse le invettive contro aristotelismo e pelagianesimo (teologicamente figure equivalenti) che esaltano la libertà umana e la sua naturale capacità di innalzarsi al bene sommo. Non così per Lutero: senza il previo intervento della grazia che mortifica e ricrea, l'uomo è solo in balia del peccato in quanto cerca solo se stesso e tende a divinizzarsi. La libera e diretta chiamata di Dio esige, quindi, una risposta altrettanto priva di mediazioni: contrito e cosciente dell'enorme gravità del proprio peccato il convertito implora con "gemiti" la salvezza ed il perdono di Dio riponendo tutta la sua fiducia nell'Evangelo, che è la Parola di amore e misericordia che Dio concede all'uomo tramite Cristo: «Il vero tesoro della Chiesa è il sacrosanto Evangelo della gloria e della grazia di Dio» (*Tesi 62*). Nessuna opera può salvare, a maggior ragione per il fatto che Lutero ha già mostrato che l'iniziativa umana è un'autoglorificazione peccaminosa: la sola fede in quella Parola può produrre la salvezza. Che ne è del potere mediatore della Chiesa terrena? Che ne è della figura del papa e del suo "potere delle chiavi"? Che ne è delle promesse delle indulgenze? Lutero non nega alla Chiesa un potere mediatore, ma lo intende esclusivamente nel senso di "intercessione", in quanto è l'anarchica volontà di Dio che può accettare ed esaudire o persino rifiutare tali richieste di salvezza. La centralità della Parola "effica-

ce" nella teologia luterana e la totale libertà nell'iniziativa redentrice di Dio destituiscono di valore ontologico la natura mediatrice della Chiesa e del pontefice, come anche del loro "potere". Nessuna mediazione può garantire per il peccatore, se non è la volontà di Dio a concedere il perdono e la salvezza. Le indulgenze per di più distruggono persino l'unico salutare modo di disporsi al cospetto di Dio: esse finiscono con il persuadere che il suo perdono non sia un atto gratuito, ma al contrario acquistabile e mercificabile; non insegnano, infatti, a disperare di sé e della propria opera, incoraggiando a riporre tutta la propria fiducia esclusivamente in Dio, ma la caldeggiano; non ricordano all'uomo che la conversione chiede il sommo sacrificio della crocifissione della propria volontà (che è solo peccato) e l'affidamento all'unico sicuro timoniere che è Dio. Lo scandalo derivante dalla pratica delle indulgenze è quindi un'infondata convinzione teologica che dilaga su larga scala a detrimento di una vera e sincera fede. Trovano così in questo testo un primo chiaro e convincente sviluppo la questione del rapporto personale fra uomo e Dio nell'atto di fede e il conseguente ridimensionamento del ruolo della Chiesa, la giustificazione per sola fede, l'opposizione fra la "teologia della croce", che non teme la scandalo del Dio che si cala nell'impurità e la elegge come suo luogo di rivelazione, e la "teologia della gloria", che magnifica le perfezioni di Dio, imbalsamando e domando la sua onnipotente e anarchica volontà attraverso i lacci delle umane categorie logiche (cfr. *Tesi 58*). Non si dovrebbe mai dimenticare che la teologia luterana si pone anche come operazione ermeneutica sul testo biblico, nei confronti del quale rivendica la "scoperta" del suo più pertinente e fecondo metodo interpretativo, fortemente condizionato dalle categorie teologiche di Paolo e dell'Agostino antipelagiano: si veda in tal senso l'eloquentissima lettera indirizzata a Giovanni Staupitz e riportata nel testo, ove Lutero descrive proprio il "gioco piacevolissimo" conseguente alla scoperta di quanto il testo evangelico si lasciasse fecondamente ed adeguatamente spiegare a partire dal ritrovato vero senso della parola "penitenza" (cfr. p. 33). Le preoccupazioni filologiche diventano pertanto il cuore della riscoperta dell'Evangelo: la *teo-logia della Parola* non può non essere una *filo-logia*. L'operazione luterana è teologica e non banalmente confessionale: egli vuole interrogare e capire le Scritture, individuare un filo conduttore ed una chiave di lettura che la sua teologia ha il merito di esplicitare e discutere a fondo. Per gli studiosi moderni si tratta di capire fino a che punto regga questa impalcatura, dove cominciano le difficoltà e le inaderenze al testo biblico che il sistema luterano è chiamato a interpretare.

Il testo è arricchito di un'informatissima e chiara introduzione di un eminente studioso del pensiero luterano e riformato, quale Paolo Ricca, e corredato di numerosissime illustrazioni storiche attraverso le quali è possibile osservare come si svolse la vivacissima polemica fra mondo cattolico e nascente sensibilità protestante: perché la Riforma non fu semplicemente un colto ed autoriferito dibattito accademico, ma un'epocale rivoluzione di un modo di sentire, una risensificazione di una tradizione ormai consumata ed incapace di sprigionare tutta la sua energica attualità, una riforma culturale nel senso più autentico del termine.

In conclusione si tratta di un testo veramente moderno, critico, rigoroso nei principi e nel metodo, cui preme *ricercare* la verità più che *impartirla*, un'operazione veramente filosofica e degna di questo nome, poiché, almeno in quanto sincero sforzo di comprensione, teologia e filosofia sono veramente la stessa cosa.

Alessandro Agostini

* * *

H. Atlan, *Le Vivant post-génomique: ou Qu'est-ce que l'auto-organisation ?*, Éditions Odile Jacob, Paris 2011, pp. 336.

Assumere, come fa il filosofo e biofisico Henri Atlan, che l'attività dell'Io scientifico lavori per metafore e che funzioni per paradigmi logici, che ogni teoria, per far eco a Karl Popper, non sia che una rete gettata sul mondo implica sempre uno sforzo rigenerativo di schemi percettivi, di tecniche, valori, gerarchie e pratiche che modellano il nudo ordine empirico, l'esperienza dell'ordine percepito e dei suoi modi, delle sue leggi. Di quale ordine e di quali modi l'autore non fa mistero quando ne *Le vivant post-génomique: ou Qu'est-ce que l'auto-organisation?* ci parla di auto-organiz-

zazione e di pensiero complesso, giocando ad invertire metafore ed immagini cristallizzate nella prassi scientifica e filosofica, attuando audaci slittamenti semantici ed affrancandosi dalle griglie concettuali che hanno dominato per secoli le scienze naturali.

La più recente riflessione di Atlan ancora una volta torna ad illuminare, «tra il fumo ed il cristallo», il variopinto palcoscenico di esseri e strati della materia che consumano nell'aleatorio il proprio ciclo vitale. La constatazione di questa irriducibilità radicale della vita rispetto ad ogni classificazione o sforzo tassonomico, rispetto ad ogni irrigidimento metodologico, in particolar modo fra XVIII e XIX secolo, aveva assunto in biologia il volto della spiegazione vitalistica. Solo a partire dagli studi su *The Chemical Basis of Morphogenesis* (1952) di Alan Turing, dalle teorizzazioni di Heinz von Foerster e soprattutto dagli studi nel campo della termodinamica dei liquidi di P. Glansdorff e Ilya Prigogine, la descrizione dinamica dei sistemi auto-organizzati ha infine consentito di pervenire ad una spiegazione fisico-chimica delle leggi dell'organizzazione. Il filosofo e biologo francese, attraverso l'argomentazione frastagliata dei nove capitoli, scorge dunque nel pensiero dell'auto-organizzazione la via terza per un superamento ad un tempo del vitalismo e dello stretto meccanicismo. Contro ogni forma di animismo, esso ci dischiude finalmente l'ambiziosa possibilità di spiegare la vita senza ricorrere al mistero della Vita; la vita così intesa si dispiega su un piano di immanenza suo proprio.

Si rompe in buona misura con le vecchie proiezioni antropomorfiche degli esseri viventi e coscienti sul resto della Natura. In *Le Vivant post-génomique: ou Qu'est-ce que l'auto-organisation?* il materialismo radicale di Henri Atlan si dichiara sin da subito come "un'epistemologia spinoziana". Nel "naturalismo" di Spinoza la *physis* cosmica è pensata senza volontà, corpo ed anima concepiti come due differenti modi dell'unica sostanza cui appartengono come attributi conoscibili pensiero ed infinita estensione. Il monismo corpo/anima aiuta Atlan nella messa in questione del concetto di intenzionalità cosciente. All'azione volontaria degli stati mentali sul corpo l'autore sostituisce infatti una teoria non causale dell'azione e della percezione, così spiegate attraverso un modello contro-intuitivo che mette in evidenza il ruolo basilare della memoria come codificazione di dati secondo gli schemi dell'auto-organizzazione. La necessità espressa da questo meccanismo non esclude tuttavia spazi di libertà, qui intesa in senso negativo come potere di inibizione. Con il supporto della moderna neurofisiologia e di nuovi modelli di automi neurali, come ad esempio il Perceptron, Atlan dimostra inoltre come un'azione o spinta funzionalistica sia preceduta di 300 millisecondi da una sorta di *antedatazione* della decisione relativa a quell'azione. L'attività cerebrale si struttura in queste circostanze sotto forma di *reti neuronali auto-organizzate*. Ma, scrive il biologo, «il pensiero dell'auto-organizzazione non apre ad una contemplazione immobile della causa di sé. Mostra piuttosto un'attività incessante di corpo/anima, creatrice nell'esistenza di conflitti e di soluzioni ai conflitti» (p. 294).

L'auto-organizzazione è dunque ben più che una nozione fisico-chimica o strettamente biologica, è una nozione interdisciplinare che attraversa a tutti i livelli la lettura delle dinamiche dell'"emergenza". In un sistema auto-organizzato, come mostra ripetutamente l'autore, l'attività globale coordinata che lo caratterizza emerge infatti spontaneamente dalle interazioni locali delle sue componenti; è bene notare tuttavia che «questa attività è distribuita su tutte le componenti senza alcun controllo centrale che le diriga» (p. 11), controllo che potremmo definire *rizomatico*. Il programma di sviluppo, nel senso che può attribuirsi alla parola "programma", è allora un programma delocalizzato. Questa "rete" storica di relazioni interconnesse è precisamente una crescita di dimensioni in una molteplicità che cambia natura man mano che aumenta la sua componente "aleatoria". L'aleatorio è per definizione la "novità". Atlan definisce allora l'auto-organizzazione come processo di creazione e di stabilizzazione della novità, successione di disorganizzazioni "recuperate" seguite ogni volta da un ristabilimento di ordine ad un livello di varietà superiore e di ridondanza minore (rumore) (cfr. p. 63).

L'autore snoda la sua argomentazione su livelli intrecciati. Fra queste trame l'idea di auto-organizzazione si pone al cuore della critica rivolta al dogma costituito dal Program-

ma genetico, lo schema teorico dominante da più di sessant'anni che fa capo al modello "un gene – un enzima – un carattere". La seconda Cibernetica di Atlan recupera in tale contesto la teoria dell'informazione sulla trasmissione dei codici di Shannon, epurandola dai suoi aspetti formalistici. «Indipendente dal substrato fisico e dai meccanismi per i quali la trasmissione è effettuata», la teoria dei segnali è difatti stata applicata indiscriminatamente alla biologia molecolare, contribuendo alla definizione di un'informatica genetica in senso riduzionistico (pp. 44-45). L'applicazione della metafora informatica alla biologia avrebbe dunque finito per condurre ad una visione deformata nella quale la nozione di codice legata a questo processo è confusa con quella di programma (cfr. pp. 40-41). In un'ottica simile non saremmo, per dirla con le parole che utilizza Richard Dawkins nel suo "manifesto" di genetica riduzionista *Il gene egoista*, che «macchine di sopravvivenza, robot semoventi programmati ciecamente per conservare quelle molecole egoiste note sotto il nome di geni». Se da un lato infatti la nozione di programma genetico aveva permesso di eliminare le difficoltà inerenti al finalismo apparente dei fenomeni biologici (cfr. p. 48), dall'altro una finalità meccanica era pur sempre conservata sotto il nome di "teleonomia", come esecuzione di un programma computerizzato. Di contro, le metafore offerte dalla teoria dell'auto-organizzazione ci consentono di pensare ad un meccanismo di evoluzione alternativo, strettamente associato alla selezione naturale ma in un «gioco di interazioni più sottili tra genetica ed epigenetica» (p. 54). La nozione di gene è divenuta così dipendente dal contesto e la genetica stessa non è più il "gene": in esso vi sarebbero adesso unità di informazione e funzione. Pertanto: «Alla domanda "che cos'è un gene?", non esiste più una risposta unica indipendente dal contesto» (p. 48). Il Programma sarà alla luce di questo nuovo orizzonte una "sequenza di dati memorizzati", trattati ed utilizzati in un processo dinamico, e l'organismo, «lontano dall'essere predeterminato da un programma scritto in precedenza, è un sistema auto-organizzato determinato dai vincoli fisico-chimici dei suoi costituenti» (p. 123).

Henri Atlan torna spesso sul principio basilare per il quale "il rumore genera ordine". Il disordine, generando informazione, è inteso come parte attiva nella costituzione di possibili significati che non avrebbero potuto essere enunciati a priori. Moderni programmi di calcolo parallelo, detti "algoritmi genetici", permettono di risolvere problemi troppo complessi per essere accessibili alle tradizionali tecniche di programmazione; questi formalismi descrivono spesso un "caso da ignoranza necessaria", di ridondanza con un preciso ruolo funzionale che sembra richiamare per molti versi il valore costitutivo che l'incompletezza assume nella logica matematica attraverso i teoremi di Gödel, per i quali l'insufficienza delle descrizioni formali sta precisamente nell'impossibilità da parte di un sistema di giustificare la propria coerenza a partire da se stesso. Lo strano caso del caos rimane allora al confine dell'irresolubilità, in bilico fra la sua natura epistemica ed ontologica, intrinseca ed estrinseca.

Per tutte queste ragioni il concetto di auto-organizzazione ci si presenta, secondo Atlan, sin da subito nei termini di una vera sfida e di una scommessa, «una sfida ed un'apertura» (p. 284). La sfida è quella rivolta al postulato di intelligibilità razionale della natura, la scommessa è quella di un allargamento delle frontiere del sapere. Il caso, il rumore sembrano difatti tradizionalmente opporsi a forme di predizione globale a partire da proprietà individuali ma si sono rivelati indispensabili attraverso la loro matematizzazione e la loro formalizzazione nelle scienze fisico-chimiche ed informatiche, per le quali la parola chiave diviene: modellizzazione. Attraverso le tecniche di modellizzazione il concetto di organizzazione «cessa d'essere un trascendentale per divenire un terreno nel quale le spiegazioni sperimentali vengono prodotte» (p. 93). Scrive Atlan, riferendosi all'originale riflessione di Simondon: «Nell'artefatto la natura umana si esprime nella sua specificità, permettendo agli uomini di liberarsi della natura, senza uscirne del tutto, essendo totalmente attraversati da essa» (p. 23). La misura di questo "essere attraversati" ci restituisce esattamente il grado di problematicità che il concetto di complessità incontra sul piano operazionale, laddove «si tratta di descrivere la relazione tra ciò che emerge e il dove emerge» (p. 275). A partire

dal XIX secolo gli sforzi nel campo della biologia sembra siano consistiti principalmente nel tentativo di superare questo limite e nel creare così le condizioni di esperienza per una scienza esatta. La differenza essenziale rispetto alle dichiarazioni di intenti della medicina sperimentale di Claude Bernard sta nel fatto che oggi, abbandonate le leggi di invarianza, ad essere oggetto di studio sono le variabilità individuali degli organismi viventi con tutti i limiti relativi al potere esplicativo o all'individuazione di parametri descrittivi oggettivi (cfr. pp. 271-272).

In linea con le conclusioni di Henri Atlan e richiamandoci esplicitamente a Georges Canguilhem non sarebbe allora sbagliato affermare che, lungi dal rinunciare ad ogni forma di definizione scientifica e sperimentale, la conoscenza della vita debba invece compiersi come per conversioni imprevedibili, nello sforzo di cogliere un divenire il cui senso si rivela tanto più decisamente al nostro intelletto quanto più lo sconcerta.

Adele Foti

* * *

N. Öffenberger, *La preistoria della logica polivalente nell'antichità*, Presentazione di M. Mariani, tr. it. di S. Agresti, ETS, Pisa 2014, pp. 174.

In questo libro l'A. sostiene che, sebbene l'inizio dello studio delle logiche polivalenti debba essere individuato nella pubblicazione di due articoli di Łukasiewicz nel 1920, tuttavia nell'antichità greca, e specialmente in Aristotele, si possono trovare spunti di grande interesse per la preistoria di tali logiche.

Nel *De Interpretatione*, 9, Aristotele distingue il principio del terzo escluso, 'Per ogni proposizione P, o P oppure non-P', dal principio di bivalenza, 'Per ogni proposizione P, o P è vera oppure P è falsa'. Egli accetta il principio del terzo escluso ma mette in dubbio che il principio di bivalenza si applichi ai cosiddetti 'futuri contingenti', proposizioni relative a fatti che potranno avverarsi o meno, come 'Domani vi sarà una battaglia navale'. In accordo con il principio del terzo escluso, possiamo affermare oggi che 'O domani vi sarà una battaglia navale oppure domani non vi sarà una battaglia navale'. Questo appare ragionevole. Invece il principio di bivalenza ci porterebbe ad affermare che la proposizione 'Domani vi sarà una battaglia navale' o è vera oggi oppure è falsa oggi. Ma, se la proposizione 'Domani vi sarà una battaglia navale' è vera oggi, allora è necessario che domani vi sia una battaglia navale. E se la proposizione 'Domani vi sarà una battaglia navale' è falsa oggi, allora è necessario che domani non vi sia una battaglia navale. Ora, osserva Aristotele, "non è necessario che domani vi sia una battaglia navale, né che non vi sia". Se fosse necessario, ciò equivarrebbe ad affermare che il futuro è già determinato, e quindi che l'uomo non ha alcuna libertà di azione. Questo non appare ragionevole. Se si vuole evitare questa conclusione irragionevole, si deve ammettere che il principio di bivalenza non si applichi ai futuri contingenti.

L'argomento di Aristotele indurrebbe a concludere che proposizioni come 'Domani vi sarà una battaglia navale' non siano né vere né false oggi. Ma, secondo Łukasiewicz, questa conclusione sarebbe riduttiva. Che il principio di bivalenza non si applichi ai futuri contingenti non significa semplicemente che proposizioni come 'Domani vi sarà una battaglia navale' non sono né vere né false oggi, ma significa piuttosto che ad esse si deve attribuire un terzo valore di verità, il valore 'indeterminato'. Su questa base Łukasiewicz ha costruito una logica a tre valori, vero, falso e indeterminato, e questo è stato l'inizio dello studio delle logiche polivalenti. Poiché l'argomento di Aristotele che il principio di bivalenza non si applica ai futuri contingenti è all'origine dell'argomento di Łukasiewicz, l'A. dice che la preistoria delle logiche polivalenti è durata 2255 anni. Questa cifra è il numero degli anni che intercorrono tra il 335 a.C., epoca dell'attività matura di Aristotele, e il 1920, anno della pubblicazione dei due articoli di Łukasiewicz che hanno segnato l'inizio dello studio delle logiche polivalenti. Di fatto, però, l'A. assume che la preistoria delle logiche polivalenti sia durata più di 2255 anni, perché egli trova principi embrionali di logica polivalente anche in epoca anteriore ad Aristotele.

Ma questo lo vedremo tra poco. Per il momento dobbiamo soffermarci ancora su Aristotele, perché l'A. afferma, e considera questo il contributo più originale del suo libro, che

i presupposti della polivalenza compaiono in Aristotele non solo nel contesto dei futuri contingenti, ma anche nel contesto della logica assertoria, e precisamente in *An. Pr.* B 2–4. Secondo l'A., lì Aristotele non si limita a osservare che, in un sillogismo valido, la falsità delle premesse non implica necessariamente la falsità della conclusione, ma conduce un'analisi sistematica dei casi in cui questa situazione si presenta. In particolare, Aristotele distingue, rispetto a una premessa universale, tra il caso in cui la premessa è totalmente falsa [*hole pseudes*] e il caso in cui essa è solo parzialmente falsa [*epi ti pseudes*]. Una premessa è totalmente falsa se è vera la contraria, è parzialmente falsa se non è vera la contraria ma solo la contraddittoria. Questa analisi di Aristotele, però, non dà luogo ancora a una reale polivalenza. Per avere una reale polivalenza occorrerebbe introdurre, accanto alla distinzione tra falsità totale e falsità parziale, una parallela distinzione tra verità totale [*hole alethes*] e verità parziale [*epi ti alethes*]. Ma, mentre Aristotele parla spesso di verità totale, l'unica occorrenza di *epi ti alethes* nel *Corpus* aristotelico è in *An. Pr.* B 3, 55b9, in un passo che, però, molti editori moderni hanno espunto considerandolo corrotto. L'A. dà vari argomenti contro questa espunzione, ma la base testuale su cui egli si fonda è abbastanza modesta. Del resto l'A. stesso non intende affermare che Aristotele sia all'origine delle logiche polivalenti, ma solo che in lui si possono trovare elementi significativi per la preistoria delle logiche polivalenti.

Come già accennato, l'A. trova spunti embrionali di logica polivalente anche in epoca anteriore ad Aristotele. Anzi, egli si propone di dimostrare che in tutta l'antichità greca si possono trovare tali spunti. Perciò egli si dichiara in parziale disaccordo con Bocheński quando afferma che si pretenderebbe troppo da un autore dell'antichità se si volesse che egli conoscesse già le logiche polivalenti, le quali sono state inventate nel ventesimo secolo. Secondo l'A., le logiche polivalenti non sono state inventate ma sono state scoperte, perché le leggi delle logiche polivalenti sono valide a priori e le leggi valide a priori sono scoperte. Questa scoperta è avvenuta presto nel mondo greco perché, secondo l'A., gli antichi Greci avevano un atteggiamento polivalente di fronte al mondo e al loro destino, come si può provare anche sulla base delle ricerche di Detienne, Levet, Luther e Bruno Snell. Già in epoca omerica compaiono spunti embrionali di logica polivalente. Per esempio, Ade vorrebbe sposare Persefone e chiede il consenso di Zeus, ma questi risponde di non poter né concedere né negare la propria approvazione. Hermes promette a suo padre di non mentire mai, ma non può promettere di dire sempre la verità. Nello *Ione* di Euripide si afferma che, nel caso della profezia di un Dio, la verità non è opposta alla falsità. Nelle *Eumenidi* di Eschilo, Atena deve giudicare due azioni false, uxoricidio e matricidio, e stabilisce una distinzione tra esse. Infatti assolve Oreste confrontando il suo delitto con quello di Clitemnestra, che aveva ucciso il marito Agamennone di ritorno dalla guerra, perché ben altro è l'assassinio di un magnanimo eroe come Agamennone, che il matricidio di Oreste.

Secondo l'A., spunti di grande interesse per la preistoria delle logiche polivalenti si trovano anche nella filosofia prearistotelica. Per esempio, in Parmenide la distinzione tra *doxa* e verità non è un'opposizione tra le due, ma la *doxa* appartiene interamente alla via verso la verità, sebbene sia verità in un'altra maniera. Protagora abbandona l'unico discorso vero a favore dei molteplici discorsi veri che si contraddicono solo dal punto di vista pragmatico, affermando che, a certe condizioni, due giudizi contraddittori possono essere entrambi veri. Platone stabilisce differenze nell'ambito del vero, per esempio, quando considera conoscenza di gran lunga più vera quella che riguarda non ciò che diviene e perisce ma ciò che è sempre in uno e nello stesso modo. Senocrate distingue tra due tipi di verità perché, mentre attribuisce verità e stabilità alla scienza, riconosce soltanto verità alla percezione. Secondo l'A., questi caratteri che si riscontrano nella filosofia prearistotelica preparano la distinzione di Aristotele tra verità totale e verità parziale.

La pubblicazione originaria del libro è del 1990, ma la traduzione italiana contiene, oltre ai capitoli originari, un capitolo finale basato su una conferenza del 2013 che propone una revisione della posizione precedente. In esso l'A. parte dall'affermazione, contenuta nei capitoli originari del libro, che nella logica

assertoria di Aristotele si possono distinguere quattro valori di verità, cioè totalmente vero, parzialmente vero, totalmente falso, parzialmente falso. Ma aggiunge che il valore di verità 'parzialmente falso' si può distinguere a sua volta in due valori di verità, che l'A. denomina '*epi ti pseudes* via pars pro toto' e '*epi ti pseudes* via totum pro parte'. Il primo è il falso parziale che nasce dal ritenere valido per il tutto quello che vale solo per una parte. Il secondo è il falso parziale che nasce dal ritenere valido solo per una parte quello che vale per il tutto. Perciò, secondo l'A., si può dire che nella logica assertorica di Aristotele si possono distinguere cinque valori di verità, cioè due valori di verità veri e tre falsi. Si ha così un'asimmetria tra vero e falso, che però è ineliminabile perché non si può distinguere il valore di verità 'parzialmente vero' in due valori di verità.

Le tesi del libro possono far nascere qualche perplessità, ma si deve riconoscere all'A. il merito di aver formulato ed esplorato fino in fondo un punto di vista originale.

Carlo Cellucci

* * *

G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata 2014, pp. 376.

Tra i vari luoghi comuni usati per tentare di offuscare la figura di Benedetto Croce ve n'è uno che lo dipinge come un filosofo olimpico, staccato dalla realtà, tutto dedito alle astrattezze della vita speculativa; eppure la filosofia di Benedetto Croce nasce dalla vita e dai problemi legati ad essa nutrendosi delle passioni che animano la realtà, in una relazione strettissima tra pensiero e azione. «È questa delucidazione del circolo della vita del pensiero e dell'azione che consentì a Croce di commettere un omicidio di cui andò sempre fiero perché lo riteneva il miglior risultato della sua vita di studioso: uccise la figura del puro o sublime Filosofo» (p. 33). Il lavoro di Giancristiano Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, rappresenta una delle migliori risposte a queste immagini stereotipate, poiché l'autore affronta puntualmente tali luoghi comuni mettendoli a nudo e facendoli dileguare dinnanzi alla vita e le opere del filosofo.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera – divisa in dieci capitoli – Desiderio decide di non seguire, rigidamente, l'ordine cronologico scegliendo, invece, di concentrare l'attenzione sui temi che rappresentarono il cuore pulsante della vita del filosofo quali l'amicizia, l'amore, la guerra, la passione politica, la filosofia (anche i nomi dati ai capitoli rispondono fino in fondo alla scelta "tematica" compiuta dall'autore: *La vita come opera filosofica*; *Casamicciola*, *Angelina*; *Giovanni*; *La guerra*; *Gli Hyksos*; *La libertà*; *L'Europa*; *L'Italia*; *Hegel*). Attraverso un fitto intreccio di vita e pensiero – in cui l'uso scorrevole del virgolettato, oltre a rendere più agile il testo, lega strettamente le opere crociane alla narrazione biografica – l'autore ripercorre la storia spesso drammatica del filosofo.

Sfogliando il volume, il lettore si imbatte in pagine di passione intensa che vanno dalla tragica notte del terremoto di Casamicciola, quando il mondo crollò addosso al giovane Croce, fino agli anni concitati in cui l'Italia fu invasa dai nuovi barbari, passando per la dolorosa rottura con l'amico Gentile e l'assiduo impegno politico. Pagine in cui dopo tanto tempo viene ripresa una vicenda spesso messa da parte – si pensi al silenzio di Nicolini nella sua importantissima biografia crociana – e che grazie al contributo dato da recenti studi (Desiderio sottolinea l'importanza del lavoro di Antonio Cordeschi intitolato *Croce e la bella Angelina*) è riemersa in tutta la sua rilevanza: l'amore di Croce per Angelina Zampanelli. Una volta caduto il velo di silenzio che gli amici e i primi commentatori avevano innalzato per rispetto del filosofo, o meglio, della moglie Adele Rossi, i vent'anni passati assieme alla "bella Angelina" rientrano a pieno diritto all'interno della biografia di Croce. Infatti, come afferma Desiderio, «la storia d'amore con Angelina Zampanelli è fondamentale nella vita del filosofo perché restituisce a Croce ciò che Croce aveva perduto, una "vita nova" o una vita familiare che gli creerà, come riconosce lui stesso, le condizioni migliori per l'esercizio del suo lavoro» (p. 78).

Grande importanza è data dall'autore anche alla ricostruzione del complesso panorama storico-politico, all'interno del quale il filosofo ha giocato un ruolo spesso decisivo. Croce si presenta agli occhi del lettore come un uomo che ha vissuto, con impegno e dedizione, uno

dei periodi più intensi e drammatici della storia d'Italia. La Grande Guerra, l'affermazione del fascismo, il secondo conflitto mondiale e infine la ricostruzione fanno da sfondo alle vicende biografiche. La libertà – a cui è dedicato uno dei capitoli – è la protagonista indiscussa di questa parte dell'opera. Negli anni in cui il fascismo e la rinnovata barbarie minacciavano e stritolavano la volontà degli uomini attraverso la forza delle pulsioni irrazionali Croce, nonostante la sfiducia e il presentimento della fine, scelse di impegnarsi fino in fondo nella difesa della libertà attraverso le proprie opere. In quel periodo egli rappresentò un punto di riferimento costante per tutti quelli che cercarono di mantenere viva la fiamma della libertà a costo della vita. Come evidenzia Desiderio proprio nel momento in cui «la libertà è negata e il cielo dell'Europa si rabbuia sull'umanità, Croce avverte il bisogno e l'impellenza di difendere e riaffermare valori e ideali della storia europea riassunti nella "religione della libertà"» (p. 210). Per Croce l'ideale liberale anima e muove la storia e richiama sempre l'individuo alla responsabilità delle proprie azioni ricordando che la libertà si può trovare anche fra le catene; anzi è proprio nei momenti in cui viene minacciata che il desiderio di essa diviene più forte.

Quella raccontata in queste pagine è la storia di un uomo che ha cercato ostinatamente di portare la luce in uno dei periodi più oscuri e bui dell'Italia e dell'Europa, attraverso l'impegno e la coerenza che sempre l'hanno contraddistinto. È per questo che alla domanda «Chi è Benedetto Croce?» Desiderio, in chiusura del suo lavoro biografico, può rispondere senza indugio: «È l'italiano della verità e della libertà che nella sua opposizione pensata e vissuta al fascismo e ai totalitarismi del Novecento testimonia il valore universale della coscienza umana e riassume in sé il senso vivente della moderna storia italiana» (p. 322).

Gaetano Giandoriggio

* * *

F. Sarcinelli, *Paul Ricoeur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*, Mimesis, Milano 2013, pp. 285.

La prima e più forte caratteristica del libro è la valenza con cui l'autore la definisce e presenta: una valenza didattico-critica, che a sua volta discende da una interpretazione precisa e complessiva. Il libro è infatti suddiviso in quattro parti: ognuna di esse corrisponde a una fase dell'itinerario di Ricoeur nello sviluppo della filosofia continentale e analitica del secondo Novecento (e a ben considerare la sua lunga e prolifica vita, da subito prima la Seconda guerra mondiale ai primi anni del secolo Ventunesimo).

Le quattro fasi individuate sono: "L'avvio della fenomenologia esistenziale e il problema del Male" (dal 1950 al 1960); "Il simbolo e la via lunga delle interpretazioni" (anni Sessanta); "La fenomenologia ermeneutica: linguaggio, racconto, azione" (anni Settanta e Ottanta); "Ermeneutica del Sé e dimensione etica" (anni Novanta, sino a *Percorsi del riconoscimento*, 2004). A sua volta ogni parte è suddivisa in quattro capitoli e i dodici capitoli che così ne risultano si riferiscono ad altrettante opere di Ricoeur, giudicate le principali o, meglio, le più importanti nella sua produzione. Questa organizzazione sistematica si completa nel seguente modo, interessante e didatticamente utile: ogni capitolo è suddiviso in due paragrafi principali, il primo si intitola "Una lettura", il secondo "Una ri-lettura critica."

Prende così forma una griglia di lettura contemporaneamente di illustrazione e interpretazione che offre molteplici possibilità di studio. Ovviamente la prima è leggere il libro da capo a fondo, per impadronirsi della curvatura integrale dei problemi filosofici affrontati da Ricoeur nella filosofia europea del '900 e individuare i nodi di interesse personale. La seconda modalità è selezionare i capitoli ossia le singole opere di Ricoeur che in quello o altri momenti coinvolgono il lettore. La terza Franco Sarcinelli la definisce «trasversale»: o leggere solo i primi paragrafi di ogni singolo capitolo; o leggere solo i secondi, per cogliere e capitalizzare le corrispondenti ri-letture critiche proposte dall'autore. Come si vede il libro si apre per così dire a ventaglio e ne possono trarre vantaggio sia gli studiosi esperti che gli studenti o studiosi di prima lettura.

Naturalmente il libro di Sarcinelli non è soltanto una "mappatura", funzione peraltro quanto mai utile. Nei paragrafi di "ri-lettura critica" ma in realtà lungo tutta l'opera Sarcinelli è attento ai nodi teoretici che Ricoeur stesso ha

posto con la sua ricerca che è durata sessant'anni e oltre. Sono nodi che hanno affaticato Ricoeur e che il filosofo francese ha sciolto non nascondendo le difficoltà e le possibili aporie, ma sempre venendone fuori con sviluppi ulteriori. la sua «summa» (p. 201; il soggetto non è idealisticamente inteso; gli interrogativi che animano il libro sono infatti: Chi parla?, Chi agisce?, Chi si racconta?, Chi è il soggetto morale di impugnazione? «Il congedo definitivo – osserva Sarcinelli – da una filosofia del soggetto incentrata sull'Io penso, si configura come abbandono di un fondamento ultimo e definitivo, attribuito al Cogito», a favore di una prospettiva aperta di «ermeneutica di un soggetto agente e sofferente» (p. 219).

Questa polisemia non porta a una ontologia ma a un piano etico-morale in cui attraverso le tre figure man mano più precise della attestazione, ipseità e alterità si afferma il concetto di persona. L'idem si fonda su una presunta immutabilità, l'ipse su un processo che mantiene l'idem e lo trasforma nella mutabilità, cambiamenti e scelte nella e della vita. È un processo di approssimazioni dinamiche che trova il proprio antecedente nelle pagine conclusive di *Tempo e racconto* e che a sua volta si salda nella intercambiabilità tra "come" e "in quanto". La persona è più che non l'identità personale; la mia storia personale è una "narrazione". La persona è concreta. Essa è "potere-di", e questo pone il problema della libertà, dei suoi limiti e orizzonte. Il termine cui Ricoeur approda è il soggetto come *homme capable*, in un senso ampio: quali sono le precondizioni perché l'uomo possa esplicitare la pienezza di se stesso? Più che spartiacque tra ermeneutica ed etica *Sé come un altro* è una cerniera e in questo modo Sarcinelli trova un collegamento stretto, nonostante le apparenze, tra la fase dell'ermeneutica del linguaggio e quella del Sé.

Nell'orizzonte del secolo che Ricoeur attraversa negli anni finali il filosofo avverte con forza tutta una serie di nodi etici che sono anche sociali e giuridici. Sarcinelli ricostruisce con attenzione le filature sottili che collegano i temi del "giusto", della storia, della memoria e dell'oblio. Ricoeur non teme di affrontare il dramma del Male e a questo proposito occorre ricordare che Ricoeur, di nascita valdese, ha optato di non mescolare in tutta la sua vita filosofia e teologia, pur essendo l'autore di testi anche notevoli di riflessione sulla Bibbia.

Nelle prime opere la chiave di lettura era la fallibilità dell'uomo, la sua fragilità, il suo esser sospeso fra capacità e fragilità; più tardi la chiave di lettura diventa l'uomo che appare macchiarsi di un comportamento criminoso. Una «prospettiva antropologico-sociale subentra a quella spirituale e destinale» (p. 237). Qui si inserisce la proposta "provocatoria" di Ricoeur: poiché il *vulnus* è anche alle istituzioni, Ricoeur afferma che la successione classica (e da mantenere) «sanzione e riabilitazione» è bene si concluda con il «perdono», l'adozione del perdono nei confronti del colpevole. Non di oblio si tratterebbe, ma di «guarigione della memoria».

Memoria è anche per la storia; la Grande Storia, le nostre storie più o meno grandi, più o meno gloriose, lette attraverso il prisma delle grandi opere letterarie. Sarcinelli ripercorre le analisi compiute da Ricoeur nel II volume di *Tempo e racconto* intorno a *La montagna incantata* di Thomas Mann, *La signora Dalloway* di Virginia Woolf, *La ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust. Se il vero tema è quello classicamente filosofico del "Tempo", e se anche gli studiosi e i lettori della letteratura del primo Novecento vi troveranno spunti di valore, il punto per Sarcinelli è: qual è, cosa vuol dire, «identità narrativa»? (p. 184). Evidente il nesso con lo sviluppo di *Sé come un altro* fra il momento semiologico e quello del soggetto conoscitivo, che a sua volta si fa soggetto etico.

In una delle sue prime opere, *Storia e verità* del 1955. Ricoeur aveva scritto che la formula «Ho la verità» non può che essere sostituita con «Spero di essere nella verità» (p. 12). Nella *Prefazione* Daniela Iannotta, una delle maggiori interpreti di Ricoeur in Italia (e essa stessa sua traduttrice), scrive che «la critica, soprattutto francese, non sempre è stata in grado di capire e apprezzare la riflessione ricoeuriana». Tanto maggior merito di Sarcinelli averne dunque ripercorso i singoli momenti e la profonda unità di senso, l'ininterrotta riflessione filosofica verso l'umano.

Emilio Renzi

Tradizione e contemporaneità. Letture filosofiche

Programma pluriennale della SFI in collaborazione con le Società Filosofiche

Nella riunione del Direttivo della nostra Società tenutasi a Roma il 23 gennaio 2015 è stato deliberato di avviare un programma che preveda, in collaborazione tra la SFI e le società filosofiche italiane, l'organizzazione, nelle città in cui hanno sede le nostre sezioni e con il coinvolgimento diretto di queste ultime, di una serie di incontri dedicati allo studio di testi fondamentali sia della tradizione sia del dibattito contemporaneo. Il programma si intitola: *Tradizione e contemporaneità. Letture filosofiche*.

Il programma prevede che ogni incontro abbia come base di partenza un testo di cui si deve presupporre la lettura o comunque la conoscenza da parte del pubblico. Il testo viene presentato da due studiosi con interventi di non più di 20 minuti l'uno. Gli interventi hanno il compito di avviare un dibattito che coinvolga tutti i presenti. Pochi anni or sono, a Parma e a Reggio Emilia, la formula ha funzionato, così come aveva funzionato in Toscana in occasione degli eventi di contorno al Congresso internazionale kantiano del 2010 tenutosi a Pisa. Stavolta la novità è rappresentata dalla collaborazione della SFI con le altre società filosofiche italiane (Società italiana di filosofia morale, Società italiana di filosofia teoretica, Società italiana di storia della filosofia, Società italiana di storia della scienza, Società italiana di filosofia antica, Società italiana di filosofia medioevale, Società italiana di estetica, Società italiana di filosofia del linguaggio, Società italiana di logica e di filosofia della scienza, Società italiana di filosofia analitica) e dalla diffusione dell'iniziativa in tutta Italia. Inoltre si è deliberato di prevedere l'attuazione pluriennale del programma, in linea con l'adempimento dei compiti istituzionali della SFI.

È previsto che il programma – di cui è già stata data notizia dettagliata ai Presidenti delle Sezioni della SFI con l'indicazione delle modalità di adesione – si avvii nell'autunno di questo 2015. Tuttavia sono già previste per la primavera di quest'anno tre iniziative-pilota, che avranno luogo a Napoli, Parma e Milano e che vedono il coinvolgimento, con la SFI, rispettivamente della Società italiana di filosofia antica, della Società italiana di filosofia medioevale e della Società italiana di filosofia analitica. Le iniziative sono le seguenti:

- Napoli, Istituto Italiano di Studi Filosofici, 16, 18, 20 marzo: Platone, *Fedro* , discutono L. Palumbo e G. Casertano.
- Parma, Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione e Filosofia, 21 aprile: Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, discutono F. Amerini e F. Toccafondi.
- Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 19 maggio: L. Wittgenstein, *Osservazioni sui colori*, discutono C. Calabi e S. Poggi.

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it

2) Si richiede:
- un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*; inoltre l'indicazione, nella prima nota, della propria istituzione di appartenenza e un indirizzo e-mail;
- note numerate di seguito e in fondo al testo;
- rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
- le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
- per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
- nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
- per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
- per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
- per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
- per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), cit. (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); ivi (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).

3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisio- ne sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.

4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

S.F.I.
Società Filosofica Italiana
Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.
Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti
Recapito Presidente: Francesco Coniglione
Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Catania
Via Biblioteca, 4 - 95124 Catania (CT)
Tel.: 339.6392983
e-mail: f.coniglione@unict.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: gambettif@gmail.com

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Francesca Gambetti)
Via Carlo Fea 2, 00161 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360 (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disguido relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.